Patrimoine canadien / Canadian Heritage

PERSPECTIVES CANADIENNES ET FRANÇAISES SUR LA DIVERSITÉ

PERSPECTIVES CANADIENNES ET FRANÇAISES SUR LA DIVERSITÉ

LES ACTES DE LA CONFÉRENCE

16 OCTOBRE 2003

Canada

105-05968/

PERSPECTIVES CANADIENNES ET FRANÇAISES SUR LA DIVERSITÉ

Les actes de la conférence

16 octobre 2003

Les articles de ce recueil ont été financés par le ministère du Patrimoine canadien et représentent l'opinion des auteurs. Ils ne traduisent pas nécessairement la politique ou le point de vue du ministère du Patrimoine canadien ou du gouvernement du Canada.

Perspectives canadiennes et françaises sur la diversité
Publié sous la direction de Margaret Adsett, Caroline Mallandain et Shannon Stettner

© Ministre des Travaux publics et des Services gouvernementaux Canada, 2005

Papier : N° de catalogue CH36-4/1-2004F
ISBN 0-662-77943-6
PDF : N° de catalogue CH36-4/1-2004F-PDF
ISBN 0-662-77944-4
HTML : N° de catalogue CH36-4/1-2004F-HTML
ISBN 0-662-77945-2

PARTENAIRES ET REMERCIEMENTS

Nous reconnaissons et remercions grandement la contribution financière de l'Ambassade du Canada en France, dont le généreux appui a rendu possible la « conférence sur les perspectives canadiennes et françaises sur la diversité » et l'atelier. De plus, nous souhaitons souligner l'appui financier de différents programmes au ministère du Patrimoine canadien : Politique et gestion stratégiques, Programme d'appui aux langues officielles et Multiculturalisme et droits de la personne (Secteur de la citoyenneté et du patrimoine), Recherche et analyse stratégiques (Direction générale de politique et recherche stratégiques) et Planification, analyse et gestion (Secteur des affaires publiques et communications).

Finalement, nous reconnaissons et remercions les coordonnateurs de la conférence : Margaret Adsett, Dhiru Patel, Caroline Mallandain et Catherine Howard du ministère du Patrimoine canadien et Jean-Charles Lagrée de l'Unité de liaison internationale en sciences sociales (ULISS) de l'Institut de recherche sur les sociétés contemporaines (IRESCO) du Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

PERSPECTIVES CANADIENNES ET FRANÇAISES SUR LA DIVERSITÉ

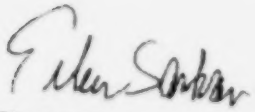
C'est avec grand plaisir que je vous présente le compte rendu de la conférence *Perspectives canadiennes et françaises sur la diversité*, une initiative qui concerne des questions fondamentales pour mon secteur, Citoyenneté et patrimoine, au sein du ministère du Patrimoine canadien. Un des principaux objectifs de ce secteur est de favoriser une meilleure compréhension de ce qui définit les Canadiens, en regroupant les politiques et les programmes touchant au patrimoine culturel, aux langues officielles, aux Autochtones, aux droits de la personne, au multiculturalisme ainsi qu'au partage et à la promotion de la citoyenneté au Canada.

Les articles présentés dans ce recueil rendent compte ou découlent des exposés de la conférence sur la diversité que le ministère du Patrimoine canadien a organisée et qui s'est tenue le 16 octobre 2003, à Gatineau, au Québec. Cette conférence revêtait une importance particulière car elle avait lieu au moment où le Canada et la France étaient en train de préparer les célébrations du 400e anniversaire de la fondation du premier établissement français en Amérique du Nord. Pourtant, le « fait français » est plus qu'un chapitre dans l'histoire du Canada. Il s'agit d'un aspect important de la façon dont nous nous définissons en tant que pays. À travers les siècles, nos peuples autochtones, nos pionniers français et britanniques ainsi que les générations successives d'immigrants ont bâti une société vivante, dont les fondements reposent sur la dualité linguistique et la grande diversité de ses habitants. Aujourd'hui, alors que le monde entier est à l'intérieur de nos frontières, nous considérons cette diversité comme un actif social et économique énorme et devons tout mettre en œuvre pour concrétiser ce potentiel.

Dans un contexte de disparition des frontières et de mobilité accrue à l'échelle planétaire, toutes les nations doivent mieux comprendre le rôle de la diversité dans les sociétés modernes, de même que les problèmes complexes et les défis parfois inédits de la mise en pratique du pluralisme. Bien que le Canada et la France aient des situations, des expériences et des perspectives différentes en ce qui a trait à la diversité, il est important que nous partagions nos points de vue et apprenions les uns des autres.

C'est par l'entremise d'événements tels que la conférence sur la diversité que nous commençons à faire des progrès. La collaboration visant cette initiative a commencé à l'occasion de la tenue d'un atelier à Paris, en 2001, et s'est poursuivie à la fois lors de la conférence sur la diversité et du deuxième atelier à Paris, en juin 2004. Ce travail important devrait continuer au cours des prochaines années. En fait, nous prévoyons qu'un réseau de plus en plus important de spécialistes, comme ceux qui sont présentés dans les pages suivantes, entreprendront des projets d'analyses comparatives au sujet de questions précises, sur lesquelles les gouvernements de la France et du Canada doivent travailler.

Je remercie tous ceux qui ont participé et contribué à la tenue de la conférence et je me réjouis à l'idée d'une collaboration future. J'espère que les résultats de la conférence sur la diversité, présentés dans ce recueil, proposeront une lecture intéressante et enrichissante.



Eileen Sarkar
Sous-ministre adjointe
Citoyenneté et patrimoine
Ministère du Patrimoine canadien

TABLE DES MATIÈRES

Partenaires et remerciements III

Perspectives canadiennes et françaises sur la diversité V
Eileen Sarkar

PARTIE 1 : MODÈLES, POLITIQUES D'INTÉGRATION ET CITOYENNETÉ

Le modèle canadien d'intégration et de citoyenneté 2
James Frideres

Le multiculturalisme canadien : des leçons pour la gestion de la diversité culturelle? 9
Denise Helly

Langues officielles et non officielles dans le modèle canadien d'intégration et d'accès à la citoyenneté 17
Stacy Churchill

Interpréter le concept d'identité comme objectif de politique 22
Ian Donaldson

Modèle français d'intégration 27
Jean-Charles Lagrée

PARTIE 2 : CONCEPTUALISATION ET MESURE DE LA DIVERSITÉ AU CANADA

La diversité et la situation des langues autochtones au Canada 38
Mary Jane Norris

Langues officielles et diversité au Canada 59
William Floch

Diversité et concentration ethniques dans les trois villes carrefours du Canada 66
T. R. Balakrishnan

L'immigration en France : concepts, mesures et enquêtes 72
Yaël Brinbaum

Défis de la francophonie minoritaire canadienne : une perspective macroscopique 77
Rodrigue Landry

Partie 3 : Valeurs, identité, citoyenneté et attitudes envers la diversité

Les valeurs des Français : comparaisons avec les autres pays européens 92
Pierre Bréchon

Confiance, appartenance sociale et engagement civique : immigrants et natifs 96
Neil Nevitte

L'avantage d'analyser les attitudes ethniques par catégorie de génération.
Résultats de l'Enquête sur la diversité ethnique 107
Lorna Jantzen

Attitudes du public à l'égard du multiculturalisme et du bilinguisme au Canada 124
Donna Dasko

Les enjeux de la citoyenneté et les langues officielles au Canada 131
Joseph Yvon Thériault

Partie 4 : Religion et société

Laïcité et crise de l'État-nation 138
Jean Baubérot

L'école et la diversité religieuse au Canada et au Québec 142
Micheline Milot

École et diversité religieuse en France 149
Jean-Paul Willaime

1

MODÈLES, POLITIQUES D'INTÉGRATION ET CITOYENNETÉ

LE MODÈLE CANADIEN D'INTÉGRATION ET DE CITOYENNETÉ

James S. Frideres
Vice-président associé à l'éducation et professeur au département de sociologie
University of Calgary

Introduction

Bien que la question de notre constitution ait été contestée au cours des derniers siècles, elle a prédominé dans les politiques canadiennes durant les années 1980 et 1990. À cette époque, les débats étaient concentrés sur les conciliations des divisions nationales, linguistiques, ethniques et régionales ou à comprendre les implications des droits individuels et collectifs conformément à la *Charte canadienne des droits et libertés*. Avant l'*Accord du lac Meech*, les référendums de Charlottetown et de Québec avaient eu lieu dans les années 1990, « la fatigue constitutionnelle » s'est installée et les Canadiens ont mis de côté la majorité des débats (McBride, 2003). Néanmoins, quelques groupes ont continué à essayer de concilier leurs droits avec ceux du groupe dominant et ont employé plusieurs stratégies constitutionnelles valides pour provoquer une réorganisation des relations entre eux et le gouvernement.

Les concepts « d'intégration et de citoyenneté » sont importants au point de vue de la diversité croissante au sein de notre société et de la façon dont ils peuvent être assimilés dans cette nouvelle société. Si nous regardons les différentes phases d'intégration traversées dans le passé au Canada, nous en trouverions cinq distinctives : la première d'entre elles est celle des pionniers, lorsque les immigrants ont apporté avec eux la culture de leur mère patrie et qu'ils ont tenté de l'adapter au Canada (1700-1840). La deuxième phase touche des principes du laissez-faire, lorsque l'immigration fut déterminée par la Politique nationale[1] qui autorisait les forces du marché de l'offre et de la demande à déterminer le nombre et la sélection des immigrants (1841-1895). La troisième phase a entraîné le peuplement de l'Ouest et le principe général était de contrôler l'origine des nouveaux arrivants et de les faire entrer dans le moule du mode de vie canadien anglais/français, qui dominait la période d'assimilation (1895-1950). La quatrième phase multiculturelle (1950-1990) a débuté après la deuxième Guerre mondiale et s'est poursuivie jusqu'à vraiment très récemment. Plus récemment encore (1991-présentement), le gouvernement fédéral est passé du langage de « multiculturalisme » qui renvoyait à la préservation de la culture et à la tolérance à celui de « société de diversité et d'inclusion », une position similaire à la politique « d'interculturalisme » qui a été adoptée par le Québec depuis les deux dernières décennies. Ce changement est survenu à la suite d'une déclaration selon laquelle le multiculturalisme ébranle la cohésion sociale et le sens communautaire et que les forces conservatrices ont dominé dans leur opposition. Il y a quelques nuances dans ce modèle général d'intégration évolutionniste et nous pouvons débattre sur les années spécifiques que nous avons identifiées, mais dans l'ensemble cela relate les changements dans la politique du Canada qui ont été adoptés en matière d'intégration et de citoyenneté. C'est de la dernière phase que j'aimerais parler aujourd'hui.

Un bref historique

Lorsque le Rapport sur le bilinguisme et le biculturalisme a été publié, dans les années 1960, il a donné naissance au modèle d'intégration « multiculturel » que nous connaissons aujourd'hui. Aussi, ce rapport a prévu le bien-fondé de la « contribution culturelle des autres groupes » au développement de la société canadienne, hâtant ainsi un processus par lequel la législation canadienne, en ce qui concerne la diversité, aurait représenté un processus qui se poursuit encore aujourd'hui. Ce rapport de la Commission royale a ouvert la voie à une nouvelle philosophie sur la façon de définir le Canada. En 1971, la politique de multiculturalisme a été votée (une nouvelle expérience audacieuse et aussi, une première à travers le monde) et suivie de plusieurs autres mesures qui l'ont soutenue. La *Loi canadienne sur les droits de la personne* (1977) protège les Canadiens contre la discrimination basée sur « la race, le pays d'origine ou l'origine ethnique, la couleur, la religion, l'âge, le sexe, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'incapacité ou la condamnation pour une offense pour laquelle le pardon a été accordé ». La *Charte canadienne des droits et libertés* a vu le jour en 1982 et elle a été enchâssée dans la Constitution. Cette charte a été suivie de la *Loi sur les langues officielles* (1985). Cette dernière loi reconnaissait le français et l'anglais comme étant les deux langues officielles du Canada et elle s'assurait que les langues officielles disposent de statuts, de droits et de privilèges égaux dans toutes les institutions fédérales.[2] La *Loi sur les langues officielles* prévoit non seulement la reconnaissance officielle du français et de l'anglais, mais également la protection des autres minorités linguistiques. En 1986, la promulgation de la *Loi sur l'équité en matière d'emploi* a défini le concept de « minorité visible » et au cours de la même année, Statistique Canada a rendu ce concept opérationnel. En 1988, l'adoption officielle de la *Loi sur le multiculturalisme* accordait de plus grands pouvoirs à la politique multiculturelle déjà existante. En 1997, la politique du multiculturalisme a été renouvelée, ce qui a apporté une nouvelle force aux buts de cette politique. Plus récemment, la *Loi sur l'immigration et la protection des réfugiés* donne un caractère législatif à l'admission, au contrôle et à l'expulsion des immigrants tout comme à la protection des réfugiés. Tous ces documents législatifs et politiques déterminent l'étape pour le développement d'un contexte d'intégration des immigrants et de modèles de citoyenneté maintenant appliqués à tous les Canadiens (Li, 2001). Tout ceci diffère considérablement de la première perspective des « deux nations fondatrices », laquelle était si chère aux Canadiens.

Multiculturalisme/Interculturalisme/Citoyenneté commune

Comme Gagnon et Iacovino (2002) l'ont fait remarquer, le point central du multiculturalisme/interculturalisme est que l'intégration des immigrants ou des cultures minoritaires dans une politique communautaire plus vaste est un effort réciproque. Dans un sens, cela représente un « contrat moral » entre la société hôte et la communauté culturelle particulière, avec l'objectif d'ouvrir un débat sur l'émancipation de tous les citoyens – « une culture publique commune » (Gagnon et Iacovino, 2002 : 327). Au même moment, le gouvernement fédéral encourage et soutient ce qui est maintenant connu sous l'expression de « citoyenneté partagée » en tant que stratégie idéale pour bâtir une nation. Cette nouvelle philosophie est basée sur la définition officielle de la citoyenneté à titre de « montagne de droits, de responsabilités et d'obligations – civiles, politiques, sociales – qui sont conférés aux citoyens de l'État-nation ». Ce nouveau concept de citoyenneté partagée tient compte de diverses dimensions basées sur la communauté partagée, l'attachement, l'appartenance et l'identité nationale ou le développement d'un pays (Aizlewood, 1999; Kymlicka et Norman, 2000). De cette façon, la citoyenneté partagée est encadrée, non seulement par une montagne de droits et de responsabilités pour les membres de la communauté canadienne, mais également en termes d'égalité, de réciprocité et d'inclusion basés sur la résidence et l'État-nation. Avant d'aborder cette question, laissez-moi vous donner un bref aperçu de la façon dont nous sommes arrivés à ce que nous sommes aujourd'hui.

Premières nations/peuples autochtones

Dans un contexte plus vaste, la discussion amorcée sur l'intégration et la citoyenneté se concentrera sur un groupe spécifique au Canada – les peuples autochtones ou les Premières nations. Pendant que ce groupe continue de débattre qu'il ne devrait pas faire l'objet des politiques d'intégration et de citoyenneté maintenant appliquées aux « autres » groupes ethniques, leur résistance est mise à rude épreuve. L'attitude générale du gouvernement fédéral peut être caractérisée comme « paternaliste » et vigilante, il est une organisation coercitive (divers ministères au cours des ans ont changé de nom, mais le Ministère actuel est celui des Affaires indiennes et du Nord Canada) par des politiques dissuasives et restrictives qui étaient établies au moment de faire affaire avec les peuples des Premières nations.

Au fil du temps, la politique d'intégration et les idées sur les droits et la responsabilité de la citoyenneté à propos des peuples autochtones ont subi de profondes modifications. Dans la phase précédente (1500-1800), la relation entre les Indiens et les pionniers était symbiotique. Les Indiens pouvaient tirer profit du contact et les nouveaux pionniers tiraient également avantage de l'expertise et des connaissances des Indiens. Pourtant, cela se changea une relation conflictuelle et en une destruction culturelle, lorsque les pionniers commencèrent à s'établir et à cultiver les terres. Avant 1876, une nouvelle philosophie d'assimilation avait été mise de l'avant afin que les Indiens aient une meilleure intégration au sein d'une société dominante. Il s'agissait d'une politique incomparable à la récente politique d'assimilation qui fut adoptée par la France et selon laquelle les immigrants acceptent de signer un « contrat d'intégration en échange d'un permis de résidence à long terme ». De plus, à cette époque, les Indiens n'étaient pas perçus comme des « citoyens », mais plutôt comme des « pupilles » de l'État.

La première *Loi sur les Indiens* a été déposée à cette époque (à la fin du 19e siècle) et est demeurée un document législatif encore en application. Cette loi contrôle la vie des Indiens, de leur naissance à leur mort. C'est également à cette époque que des traités importants ont été conclus et selon lesquels « les terres des Indiens » étaient transférées au gouvernement fédéral. Au cours de cette période s'étendant de 1860 à 1923, 66 traités importants (et quelques centaines de moindre importance) portant sur environ 40 % des terres du Canada, ont été signés.[3] Après 1923, les Autochtones ont été ignorés et soumis à une politique isolationniste et ce, tout au long des quarante années suivantes. Ils ont été placés dans des réserves et éloignés des centres urbains et politiques, ils sont devenus des peuples oubliés. Le gouvernement étant persuadé qu'ils mouraient sous peu et que la question de leur intégration et citoyenneté n'aurait bientôt plus lieu de se poser.[4]

Il a fallu attendre la fin des années 1960, lorsque le rapport Hawthorn (1966-1967) a été publié, pour que les Canadiens prennent connaissance de la situation économique et sociale (manque d'intégration à tous les niveaux) des peuples autochtones du Canada et que cette question devienne d'intérêts national et international. Néanmoins, cette philosophie d'assimilation et d'isolation s'est poursuivie jusqu'à la fin des années 1960, lorsque le gouvernement fédéral, dont le point principal était d'accélérer le processus d'assimilation des Indiens, a déposé le *Livre blanc* (1969). Dans un même temps, un nouveau ministère a été créé, celui des Affaires indiennes et du Nord Canada, dont le mandat principal portait sur « les questions reliées aux Indiens ». Lorsque les Indiens ainsi qu'une coalition de plusieurs autres groupes d'intérêt au Canada comme les groupes confessionnels, les syndicats et les groupes de soutien, ont fermement rejeté le Livre blanc, le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada nouvellement créé, a commencé à repenser sa philosophie.

Cependant, ce ne sera pas avant 1973, lorsque la Cour suprême a pris l'importante décision de reconnaître réellement aux Autochtones « les Droits autochtones », qu'une nouvelle ère sur la façon dont le gouvernement considérera l'intégration des Premières nations dans la société canadienne verra le jour. Considérant le jugement de la Cour suprême, le Premier ministre de l'époque, Pierre Trudeau, a décidé, après avoir analysé cette décision, qu'il s'agissait des « droits des Autochtones », même s'ils avaient refusé ce concept un peu plus tôt. Puis, il est allé plus loin dans la Constitution de 1982 et y a fixé les droits des Autochtones sans délimitation (Dickason, 2002). Cette décision de la cour a forcé le gouvernement fédéral à rejeter sa politique assimilationniste et à se tourner vers un modèle régressif, espérant que celui-ci s'intégrerait à la politique du multiculturalisme.

L'histoire du Canada a, jusqu'à récemment, reflété la croyance selon laquelle le Canada a été fondé à la suite d'un accord entre les Anglais et les Français. La création de groupes fondateurs (anglais et français) et l'octroi de privilèges et de responsabilités est bien établi dans la culture canadienne. Cependant, les Premières nations se sont toujours considérées comme faisant partie des fondateurs de la nation et non comme membres de la force multiculturelle. Il est en outre évident que le gouvernement du Canada ne croit pas que le multiculturalisme et les Premières nations soient très compatibles. Néanmoins, cette nouvelle politique a révélé une considérable sensibilité aux aspirations des peuples des Premières nations, et c'est peut-être grâce à la *Loi sur le multiculturalisme* qu'ils se sont vus accorder des pouvoirs d'autonomie et le droit d'être perçus comme un « peuple ». Depuis cette décision judiciaire, qui eut lieu il y a trois décennies, les différents tribunaux en sont arrivés à appuyer cette autonomie gouvernementale, tandis que le gouvernement du Canada conserve une attitude ambivalente à cet égard. Cette question d'une entente des « deux nations » (anglaise et française) a malgré tout pris racine dans la société canadienne et ce n'est que depuis peu que les Premières nations sont considérées comme un troisième partenaire potentiel dans la Confédération (*Accord de Charlottetown*). Cependant, fixer cette perspective dans la Constitution doit encore être accepté puisque les conséquences d'une telle ratification doivent être pleinement comprises.

Aujourd'hui, le mandat intégrationniste du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (lequel est principalement, mais pas totalement responsable des peuples autochtones) est d'aider les Premières nations à mettre sur pied des communautés durables et saines leur permettant ainsi d'atteindre leurs aspirations économiques et sociales. Ces efforts s'ajoutent à la responsabilité de la Couronne en ces domaines, comme la conclusion de traités, le règlement des revendications territoriales ainsi que la négociation et la mise en œuvre d'ententes sur l'autonomie gouvernementale. Malheureusement, il paraîtra évident à toute personne vaguement familière avec les questions des Autochtones, que ces dernières sont encore loin d'être intégrées à la société canadienne à tous niveaux : social, juridique, politique, économique – malgré le budget de 8 milliards de dollars consacrés aux Affaires indiennes et du Nord Canada.

Deux questions doivent être soulevées, suggérant (a) que la politique du gouvernement à l'égard des peuples des Premières nations n'est pas conforme à la politique sur le multiculturalisme et l'interculturalisme et (b) qu'une nouvelle philosophie de « parallélisme » est née. C'est en ce domaine que le Canada et les des peuples des Premières nations semblent avoir des objectifs divergents qui requièrent des voies différentes. En effet, aucune tentative en vue de se fusionner ou de se lier entre eux n'a été faite pour atteindre ces objectifs. (Cairns, 2000)

Au cours du rapatriement complet de la Constitution, on faisait une petite mention des peuples autochtones et de la façon dont ils ont contribué ou se sont intégrés à la nouvelle Constitution. Ce refus des peuples autochtones n'ayant aucun lien avec le développement du Canada confirmait aux peuples autochtones que les deux « nations

fondatrices » ne voyaient aucune place pour eux dans une société canadienne. Lorsque la Commission royale sur les peuples autochtones (1996) a déposé son rapport, elle a soutenu que les organisations autochtones devraient travailler en étroite collaboration avec tous les paliers de gouvernements en se basant sur le principe de la reconnaissance réciproque, du respect mutuel et de la responsabilité commune. Cependant, les chefs autochtones sont encore exclus des conférences annuelles des ministres et les premiers ministres ont refusé d'organiser une conférence des premiers ministres pour discuter du rapport de la Commission royale. Plus récemment, lorsque l'Entente cadre sur l'union sociale (1999-2002) a été présentée comme une ère nouvelle d'une fédération souple, les affaires des Autochtones ont été traitées séparément – un dossier politique qui n'est pas directement rattaché au travail des ministres. Ils ont évoqué que les discussions entraînaient des accords administratifs et non des propositions constitutionnelles. (Prince, 2000)

Barrières à l'intégration

Pour la plupart des groupes, leur intégration au sein de la société canadienne provient des efforts des organismes de services publics, par exemple, les écoles publiques et les tribunaux. Et bien que ces organismes fournissent un niveau minimal de service au public, ils travaillent selon les valeurs de la classe moyenne de la société canadienne. Cependant, parce que les peuples autochtones ne disposent pas des critères de base pour faire partie de ces organismes, ces derniers organismes ont échoué dans leur tâche de servir les peuples autochtones. Ils sont donc devenus des clients permanents des services sociaux, comme l'attestent les modèles récurrents de détention, les taux élevés d'hospitalisation, l'inaptitude à obtenir un diplôme d'un établissement scolaire et leur incapacité à quitter l'assistance sociale. En fait, ces organismes représentent une barrière à l'intégration des Autochtones.

Par conséquent, de nouveaux organismes sont apparus pour s'occuper de ceux que les organismes de services publics n'avaient pu traiter. Ces organismes étaient appelés des « organismes de services accommodants/socioculturels » et ils sont financés par les organismes de services publics afin qu'ils puissent s'occuper des clients « problématiques ». Des programmes particuliers, comme le Programme d'assistance parajudiciaire autochtone, les groupes de relations raciales dans les administrations municipales, les programmes d'assistance pour les Autochtones et même, les programmes éducatifs ont tenté de protéger les droits des peuples autochtones en leur fournissant des services.[2] Cependant, parce que la plupart de ces organismes disposent d'un personnel appartenant à la classe moyenne, parce qu'ils opèrent sur la base des valeurs de la classe moyenne, et parce que le financement est presque toujours un « projet pilote sur une base limitée » (contrairement aux organismes de services publics qui bénéficient d'un statut à long terme), la majorité des programmes offerts par cette catégorie d'organismes manquent d'envergure et de continuité. De plus, un regard attentif sur ces « organismes de services accommodants » démontre que l'ensemble de leur travail se limite à inscrire, à vérifier le statut et à référer leurs clients à d'autres organismes. Bref, ils sont incapables d'offrir une aide réelle aux peuples autochtones.

Une troisième catégorie d'organismes qui aident les peuples autochtones est les « organisations membres » dont, les Centres d'amitié ou les organisations sociales et politiques autochtones, par exemple. Contrairement aux autres catégories d'organismes de services publics, les « organisations membres » luttent contre l'assimilation des peuples autochtones. Ces organisations représentent les intérêts des peuples autochtones en leur qualité de membres de minorités ethniques distinctes. Bien que ces catégories d'organismes fournissent des services aux peuples autochtones, leur efficacité est affaiblie par un manque de continuité et une absence virtuelle d'emplois pour les peuples autochtones (Newhouse, 2003).

Pour terminer, les organismes de services publics n'ont aucun impact intégratif sur les peuples autochtones en raison de leur incapacité à satisfaire le critère minimum d'admissibilité aux programmes.[5] L'approche des « organismes de services d'accommodation ou socioculturels » permet simplement à une personne autochtone d'être qualifiée, évaluée et acceptée à un programme temporaire qui n'offre aucun avenir. Enfin, les forces d'intégration du secteur public, les « organismes de services d'accommodation ou socioculturels », ont un faible effet sur les peuples autochtones. Cependant, la seule organisation ayant un certain effet, « l'organisation membre », a été limitée dans ses influences en raison d'un manque de fonds et de crédibilité. Toutefois, puisque de plus en plus « d'organisations membres » existent et acquièrent un statut régulier, leur effet « anti-assimilationniste » commence à se faire ressentir (Newhouse et Peters, 2003).

Le gouvernement du Canada est bien au courant de cette nouvelle tendance et était déjà dans une impasse ne sachant pas s'il devait ou non autoriser les Premières nations à adopter ce nouveau sentier parallèle. Ce nouveau sentier exigerait que le gouvernement renonce à la *Loi sur les Indiens* ou qu'il maintienne un contrôle centralisé et qu'il continue à développer des politiques adjacentes pour l'intégration, par exemple, la proposition de la *Loi sur la l'autonomie gouvernementale des Premières nations*, tout en conservant la *Loi sur les Indiens*.

La question de savoir si les peuples autochtones deviendront ou non des citoyens du Canada ou des Premières nations reste à voir. Dans une certaine mesure, la question est de savoir si les peuples autochtones sont « des minorités nationales » ou « d'autres minorités culturelles ». Les Premières nations veulent-elles seulement un « quatrième palier » de gouvernement (municipal, provincial, fédéral) ou désirent-elles davantage? Pour les Premières nations, les signatures de traités laissent entendre qu'elles représentent un peuple désireux d'autonomie. Pourtant, elles ne sont pas encadrées comme elles le devraient. Le gouvernement fédéral a rejeté cette revendication, puisqu'elle est sans limites. Le résultat final est passé par des poursuites judiciaires sans fin et de nombreux changements législatifs, en plus de conflits et tensions continuels entre les deux groupes.

RÉFÉRENCES

Aizlewood, A. 1999. « Comparing Conceptions of Citizenship. » RAS-470, Ottawa, Patrimoine canadien.

Cairns, A. 2000. *Citizens Plus*, Vancouver : University of British Columbia Press.

Dickason, O. 2002. *Canada's First Nations*, Don Mills, Ontario : Oxford University Press.

Frideres, J.S. 2001. *Native People in Canada: Contemporary Conflicts*, Scarborough, Ontario : Prentice Hall.

Gagnon, A.-G. et R. Iacovino. 2002. « Framing Citizenship Status in an Age of Polyethnicity: Quebec's Model of Interculturalism. » *Canada: The State of the Federation 2001, Canadian political Cultures in Transition*. H. Telford et H. Lazar (éds.). Montréal : McGill-Queen's University Press.

Kymlicka, W. et W. Norman. 2000. « Introduction. » *Citizenship in Diverse Societies*. W. Kymlicka et W. Norman (éds.). New York : Oxford University Press.

Li, P. 2002. *Destination Canada*, Don Mills, Ontario : Oxford University Press.

McBride, S. 2003. « Quiet Constitutionalism in Canada: The International Political Economy of Domestic Intuitional change. » *Canadian Journal of Political Science* 36,2 : 251-273.

Newhouse, D. 2003. « The Invisible Infrastructure: Urban Aboriginal Institutions and Organizations. » Dans *Not Strangers in These Parts*. D. Newhouse et E. Peters (éds.). Ottawa : Policy Research Initiative.

Newhouse, D. et E. Peters. 2003. *Not Strangers in These Parts*. Ottawa : Policy Research Initiative.

Prince, M. 2000. « Aboriginals are Securing a Role. » *Policy Options* avril, 28-32.

NOTES

1 Le Premier ministre John A. Macdonald a annoncé l'adoption de la Politique nationale en 1878. Cette politique contenait trois principes centraux et interconnectés : un tarif douanier protectionniste, un chemin de fer transnational et le développement de l'Ouest.

2 Veuillez noter que la première politique sur les langues officielles du gouvernement du Canada a été adoptée en 1969 et que l'ensemble de cette politique a été enchâssé dans la Constitution canadienne au moyen de la *Charte canadienne des droits et libertés*.

3 Ces traités ont été réalisés pour honorer la promesse de la Couronne faite à l'Angleterre dans le cadre de la Proclamation de 1763, qui stipulait que le gouvernement canadien, au nom de la monarchie impériale, devrait négocier avec les peuples autochtones l'élimination de leurs titres et la disposition des réserves pour leur usage exclusif.

4 Par exemple, les Indiens n'avaient pas le droit de vote aux élections fédérales jusqu'à 1960. En fait, jusqu'à 1985 un certain nombre d'Indiens étaient affranchis (l'individu perdait son statut d'Indien) lorsqu'ils votaient.

5 Tout à fait par hasard, à la même période, ces types d'organismes de services avaient tendance à rendre les organismes de services publics plus efficaces.

6 Ce qui rend ce fait plus complexe est que le gouvernement fédéral prétend que la mise en œuvre des programmes sociaux n'est pas une question fédérale, mais plutôt de responsabilité provinciale.

LE MULTICULTURALISME CANADIEN : DES LEÇONS POUR LA GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE?

Denise Helly
Institut national de la recherche scientifique
Centre Urbanisation, Culture et Société

Les particularités canadiennes

L'adoption d'une politique canadienne de multiculturalisme a reposé sur cinq conditions que des facteurs historiques ont rendus possibles. Cette situation particulière, telle que nous la comprenons au Canada, ne permet pas d'exporter le multiculturalisme. Néanmoins, des pays européens, malgré les failles de cette politique, peuvent tirer des leçons qu'ils peuvent appliquer à la gestion étatique de la diversité culturelle. Les conditions sont les suivantes :

- la mise en place d'un contrôle des flux migratoires, c'est-à-dire, une politique d'immigration qui détermine les niveaux d'entrée selon les besoins du marché du travail;
- une intégration non discriminatoire des immigrants au marché du travail;
- la réduction de toute idéologie ethno-nationale;
- la création d'une culture et d'un appareil juridique qui valorisent les droits individuels, notamment les droits des immigrants non naturalisés;
- l'élaboration d'un concept sociologique des processus d'adaptation socioculturelle des immigrants et de l'idée d'égalité des chances (égalité formelle versus réalité sociale).

Le contrôle des flux migratoires

Cette question est actuellement débattue en Europe en raison de la montée de l'immigration illégale des vingt dernières années et de l'élargissement de l'Union à l'Europe de l'Est. Toutefois, une politique européenne d'immigration pour contrôler les flux migratoires et la sélection des immigrants apparaît difficile à implanter vu la divergence des intérêts nationaux et le contrôle des frontières, un problème inconnu au Canada.

L'Union européenne se situe au carrefour des routes et des filières d'émigration de l'Asie, du Moyen-Orient et de l'Afrique et tout contrôle armé des frontières comme celui instauré en Méditerranée, est illusoire. Aussi, l'Union fait face à des flux migratoires élevés qui ne correspondent pas à sa capacité de création d'emplois. Même si elle pouvait intégrer des immigrants qualifiés dans le secteur des services, elle ne les attire pas pour deux raisons qui la placent en concurrence directe avec l'Amérique du Nord sur le marché de l'immigration qualifiée : 1) l'absence de politiques de sélection clairement énoncées et 2) l'inégalité de statut social et symbolique des immigrés. Certes, une politique de sélection pourrait soulever une question qu'on ignore au Canada : est-il légitime d'opérer une constante ponction de la main-d'œuvre qualifiée dans les pays non occidentaux?

Malgré ces lacunes connues, l'immigration est souvent perçue en Europe comme la solution pour combler le « déficit démographique ». Il n'en est rien, car les niveaux d'immigration nécessaires seraient si élevés qu'ils provoqueraient une réaction très négative des opinions publiques et accroîtraient le chômage. D'autres solutions, certes certainement impopulaires, sont possibles : hausse du taux d'activité (solution proposée par l'OCDE en septembre 2003[7]), réforme des régimes de retraite, réduction des coûts sociaux (assurance-maladie par exemple) et/ou hausse de la productivité.

Ces deux difficultés, absence d'un contrôle réglementaire des flux migratoires et porosité des frontières, sont absentes au Canada. Le Canada et les États-Unis sont historiquement des régions de développement démographique et économique par l'immigration. Les politiques de sélection du Canada datent des années 1960. L'immigration est donc un élément essentiel à la réalité canadienne où le niveau d'immigration est le plus élevé du monde occidental. Au Canada, la moitié des immigrants est choisie selon le niveau de scolarité, la connaissance de l'une ou des langues officielles et l'âge. En outre, une forte proportion d'immigrés détient un diplôme universitaire et obtient des emplois de niveau supérieur (professionnels). Le pays d'origine de ces immigrants est très diversifié et diffère selon la province de résidence.

Le Canada jouit d'une situation géographique privilégiée en matière d'immigration illégale. Sa seule frontière poreuse est celle le séparant des États-Unis alors que les immigrants préfèrent aller aux États-Unis. Ce dernier pays a deux frontières aussi poreuses que celles de l'Union européenne, celles des Caraïbes et surtout du Mexique. Cependant, en raison de la déréglementation du marché du travail, l'immigration illégale est utile, sinon nécessaire, à l'économie américaine.

L'intégration des immigrés et de leurs descendants au marché du travail

Les difficultés majeures qu'éprouve l'Union européenne ne justifient pas la discrimination des personnes d'origine étrangère sur les marchés du travail. Ceci inclus le protectionnisme dans l'emploi par la quasi-fermeture des fonctions publiques aux immigrés, sauf en Grande-Bretagne, l'accès interdit à certaines professions (37 en France), le racisme ou la xénophobie au travail. Ceci inclus également la formation scolaire et professionnelle des secondes générations déficientes, souvent dans les institutions d'enseignement où l'ont retrouve de la ségrégation ethnique, notamment en France à la suite de la ségrégation résidentielle des classes populaires dans les villes françaises (Felouzis, 2003).

Au Canada, la discrimination à l'égard des immigrés sur le marché du travail a toujours existé et l'on fait la distinction entre discriminations directe, indirecte et systémique. Comme dans tous les pays occidentaux, la discrimination directe selon le phénotype, l'origine culturelle ou nationale, la religion (et aussi le sexe, l'âge, l'orientation sexuelle et l'invalidité) est interdite par la loi. On parle par ailleurs de discrimination indirecte lorsqu'une mesure produit un effet inéquitable pour un groupe de personnes « protégées » de ce type de discrimination par une loi, les minorités linguistiques, par exemple. Il s'agit aussi de discrimination indirecte, même si la politique n'a pas explicitement visé cet effet. La Cour suprême du Canada a accordé une valeur juridique à la discrimination indirecte et l'a définie comme « discrimination par effet préjudiciable » dans un jugement de 1985 (*Commission ontarienne des droits de la personne et O'Malley c. Simpson-Sears Ltd.*, [1985] 2 R.C.S. 536). L'exemple le plus souvent cité touche la norme d'un poids ou d'une taille pour remplir un poste de policier ou de pompier.

En ce qui a trait à la discrimination systémique, elle a été reconnue durant les années 1980. Le gouvernement fédéral[2] et surtout les municipalités des villes qui accueillent de nombreux immigrants ont adopté des programmes d'accès à l'égalité à l'emploi avec des résultats probants (ce qui explique en partie la montée du groupe de pression anti-immigration au Canada anglais). Des études démontrent cependant la permanence de la discrimination systémique envers des groupes victimes du racisme[3] parce que ces programmes n'ont jamais été imposés au secteur privé, sinon dans le cas d'une obligation contractuelle.[4]

Les personnes d'origine non européenne étaient, entre 1971 et 1991, désavantagées sur le marché du travail; leur revenu était inférieur de quelque 8 % à celui des personnes d'origine européenne, même si elles avaient le même âge et le même niveau de scolarité (Pendakur, 2000). La proportion actuelle de membres des minorités visibles qui possèdent un diplôme postsecondaire est plus élevée que celle des autres Canadiens. On s'attendrait à ce que cette situation se reflète dans la répartition des postes, mais il n'en est rien. Seuls les secteurs des affaires et du génie montrent des taux d'emploi similaires entre groupes raciaux et européens (Kunz, Milan et Schetagne, 2001). Les secteurs de l'informatique et des technologies de pointe sont les seules réelles mosaïques culturelles concernant la composition de leur personnel. Au Québec, les membres des minorités visibles ont le plus bas taux d'emploi au Canada : 50 % versus 70 % (Kunz, Milan et Schetagne, 2001).

De plus, la discrimination systémique s'est accrue depuis les années 1980 sous l'effet de la conjoncture économique et d'une concurrence nouvelle entre Canadiens de naissance et immigrés sur le marché du travail.[5] Selon le recensement de 2001, les immigrés mâles obtenaient en 2000 un taux de salaire de 63,1 cents versus 1 $ par les Canadiens de naissance de même niveau de scolarité; le ratio était de 71,6 cents en 1980 versés aux immigrés mâles cette année-là. En l'an 2000, les immigrés mâles au pays depuis 10 ans recevaient en moyenne 79,8 cents, par comparaison à 1 $ par les Canadiens de naissance détenant le même niveau de scolarité. Ce ratio était annulé en 1980 (1 $ à tous). Jusqu'au début des années 1980, il fallait dix ans pour que les immigrés vaincrent cet inconvénient de ne pas avoir l'expérience de leurs collègues canadiens, un argument évoqué depuis des lustres dans tout le Canada pour les sous-payer. Dans le cas des femmes, le rapport était et demeure plus défavorable.

La perception de l'immigration

La réussite du multiculturalisme durant les années 1970-1980 incombe définitivement aux domaines des perceptions et des attitudes. Il a transformé la perception et le statut d'immigrant de l'Europe du Sud et de l'Est, puis celui de l'immigrant non européen. Il ne consista pas uniquement en une politique de gestion de l'insertion sociale, politique et culturelle des immigrés, mais également une politique visant l'acceptation des immigrants et de leurs descendants comme des Canadiens légitimes, reconnus dans leur droit d'être par tous les Canadiens, les institutions publiques, les médias et les grandes entreprises. Il a redéfini l'histoire et la culture canadiennes qui ont été forgées par l'établissement de vagues de populations successives et il a affirmé une fluidité et l'identité canadienne en évolution à la suite de ces flux migratoires. Cette représentation du Canada a été imposée à des secteurs de la population britannique et contre les revendications nationalistes des Québécois et des peuples autochtones. Le multiculturalisme visait à affaiblir ces secteurs de la population en « dé-légitimant » toute idée de société fondée sur une communauté ethno-nationale.

Le gouvernement a mis en œuvre un programme de socialisation de la diversité ou, pour être plus précis, de contrôle social, par des campagnes de publicité, des actions positives dans le secteur public du travail, l'éducation des fonctionnaires et le financement, d'une part, de l'adaptation culturelle des institutions publiques et para-publiques, fédérales et municipales à la présence de membres de minorités ethniques, et, d'autre part, par le financement d'associations ethniques qui ont permis aux immigrants de former des coalitions et de défendre leurs droits. Cette initiative a réussi si l'on s'en tient aux sondages sur l'identité canadienne et l'acceptation du multiculturalisme ou à l'absence de violence entre les ethnies. Pour apprécier le chemin parcouru depuis 1971, il faut se souvenir que le Canada était une société très divisée, construite sur une hiérarchie ethnique plaçant les Britanniques dans les postes décisionnels et prestigieux, où le racisme institutionnalisé sévissait depuis près d'un siècle contre les Antillais, les Asiatiques, les Syriens, les Juifs et les peuples autochtones et où les Canadiens-Français occupaient le bas de la hiérarchie sociale. Le Canada connaissait néanmoins des conditions favorables pour appliquer une politique du multiculturalisme en raison des facteurs suivants : absence d'une idéologie nationale séculaire et d'une socialisation à la notion de nation, sinon au Québec où un nombre inférieur d'immigrants s'est installé; déclin de l'empire britannique et de l'idéologie de la supériorité britannique; absence d'histoire coloniale dans le Tiers Monde; politique de neutralité sur la scène internationale depuis 1956 en raison de la protection militaire américaine; croissance économique des années 1960-1970; augmentation croissante de l'immigration non anglaise et non écossaise dans la population; appui de groupes ethniques établis, les Ukrainiens, les Allemands et les Hongrois.

La création de l'État canadien en 1867 ne donne lieu à aucun discours sur la formation d'une collectivité politique reposant sur la souveraineté populaire. C'est un État semi-colonial, assujetti à Londres, qui n'octroie pas le statut de citoyen, ne détient de juridiction qu'en matière intérieure et dont les lois, fédérales ou provinciales, sont soumises à sanction royale. Le Canada usait d'une logique ethnoculturelle dans sa représentation de lui-même : le fruit d'une négociation entre deux peuples, canadien-anglais et canadien-français, dispersés sur l'ensemble du territoire. Les spécificités du peuple francophone et catholique étant également reconnues. Les peuples autochtones, les esclaves et les affranchis fuyant les États-Unis et les immigrés arrivant en nombre à partir des années 1870 étaient exclus de ce mythe fondateur. Puis, l'État canadien acquiert une certaine indépendance de la Grande-Bretagne à partir des années 1940 quand s'amorce la création d'un État-providence et l'institution de la citoyenneté canadienne (en 1946, uniquement pour les descendants de colons et d'immigrés blancs). Puis, au long des années 1950-1960, l'État canadien s'est affirmé au nom du caractère universaliste de la citoyenneté et du respect des droits individuels, notamment sociaux, mais jamais au nom de l'histoire ou de la culture des premiers groupes blanc établis.[6]

Malgré cette idéologie « multiculturaliste » au Canada, la xénophobie existe, notamment envers les émigrés venus en ce moment des pays musulmans et asiatiques. Par contre, elle ne constitue pas pour l'heure un blocage à l'intégration sociale aussi important qu'en France. Selon l'Enquête sur la diversité ethnique en 2002, 15 % des personnes issues de minorités visibles déclarèrent avoir été rarement victimes de discrimination ou de traitement injuste au cours des 5 dernières années, 17 % parfois et 3 % souvent, notamment au travail.[7] Mais, ce sont les Noirs qui prétendent avoir subi les effets de la discrimination ou d'un traitement injuste le plus souvent, notamment par la police.[8] En matière de discrimination religieuse, 9 % des personnes des minorités visibles pratiquant une religion non chrétienne déclarèrent subir des formes de discrimination ou de traitement injuste. Enfin, en ce qui a trait aux générations, les immigrés sont plus souvent victimes de discrimination ou de traitement injuste que leurs descendants.

L'insertion socioculturelle des immigrants

La conception officielle canadienne de l'adaptation des immigrants mise en œuvre par le multiculturalisme repose sur six principes fondamentaux :

- le changement culturel des immigrés est un processus à long terme pouvant s'étendre sur deux ou trois générations;
- la « communalisation » ethnique est un processus légitime. Elle est essentielle et utile aux immigrés allophones ou provenant d'univers culturels fort distincts de celui de la société d'immigration; aussi l'État doit-il encourager la « communalisation » ethnique comme condition favorable à l'adaptation sociale et culturelle des immigrés[5];
- toute identification sociétale suppose une identification personnelle solide, ce qui suppose et exige la reconnaissance sociale des identités culturelles personnelles comme des identités collectives ethniques;
- les allégeances et les identités collectives peuvent être multiples sans porter atteinte à l'allégeance à l'État canadien;
- l'application stricte du principe de l'égalité formelle des droits génère des inégalités;
- il n'existe pas de hiérarchie des cultures nationales ou ethniques menant à une idéologie de l'assimilation des immigrés, seule prime la culture des droits individuels. Il n'y a aucun relativisme culturel dans le multiculturalisme, le principe des libertés et droits individuels prévalant sur tout autre trait culturel.

La valorisation du droit

La politique du multiculturalisme fait partie intégrante de cette affirmation des droits individuels qui a conduit à la « judiciarisation » des relations sociales au Canada. Cette dynamique trouve son expression dans l'adoption de la *Charte canadienne des droits et libertés* en 1982. En insistant sur le respect des libertés fondamentales et des droits individuels, la Charte place les droits avant la souveraineté populaire comme principe fondateur des relations entre Canadiens. Elle contribue à effacer la légitimation du législatif comme instance décisionnelle, et la Cour suprême à laquelle peut recourir tout résidant, même non permanent, détermine actuellement l'issue de nombreux conflits de valeurs et d'intérêts non résolus par le législatif.

Selon tous les sondages menés à ce jour, ce fondement de l'État canadien est prisé par les Canadiens qui placent la Charte au premier ou second rang des caractéristiques de l'État fédéral. L'existence d'une culture des droits individuels est d'importance pour les immigrés puisqu'ils jouissent de tous les droits à l'exception du droit de vote. Cette limite est en fait sans portée, car environ 80 % des immigrés canadiens acquièrent la citoyenneté canadienne durant les 10 premières années de séjour; la reconnaissance de la citoyenneté est un droit individuel après trois ans de séjour et ne relève pas d'une décision ministérielle ou politique.

La Charte insiste sur le respect de la pluralité culturelle de la société canadienne et là réside un des malentendus partagés par des Européens concernant le sens du multiculturalisme canadien. La Charte ne crée aucun droit collectif au maintien d'une culture particulière immigrée et s'adresse à des individus. L'article 27 garantit la diversité multiculturelle au Canada au point d'en faire une clause interprétative des droits individuels. Elle oblige à la préservation et la promotion de l'héritage multiculturel des Canadiens, mais uniquement si ces dernières ne s'opposent pas aux droits individuels.

Les seuls droits collectifs reconnus concernent les Canadiens francophones, les deux religions majoritaires au Canada et les peuples autochtones. Par exemple, si l'obligation est faite d'assurer une égalité de statut public aux religions ou le droit à un enseignement dans une langue non officielle, l'article 27 n'annule pas la préséance de l'anglais et du français, ni le statut protégé des religions catholique et protestante.[10] Il permet le financement public d'écoles privées ethniques dispensant un enseignement dans une langue ancestrale et dans l'une des deux langues officielles et il protège la liberté religieuse et de culte. L'objection qui veut que l'institutionnalisation étatique du respect des différences culturelles aboutisse à l'existence de communautés séparées et autoritaires empiétant sur les droits des individus est donc non fondée dans le contexte canadien. Les minorités immigrées ne disposent d'aucune institution offrant un cercle communautaire fermé (par exemples, les écoles et les tribunaux, lesquels sont demandés par certains groupes autochtones). Tout responsable ou membre d'une institution ethnique doit respecter, comme individu, les préceptes fondamentaux de la Charte et tout dirigeant d'une institution ethnique recevant des fonds publics doit être élu. Des abus peuvent se produire, mais comment les différencier d'abus similaires survenant au sein d'autres organisations de la société civile?

Par ailleurs, le Canada dispose de moyens juridiques pour répondre à des conflits de nature culturelle et religieuse. Dans le jugement de 1985 cité plus haut, la Cour suprême a obligé un recours au compromis raisonnable en cas de discrimination indirecte. La cause opposait une employée adventiste du Septième jour demandant de conserver son emploi à temps plein et de respecter le repos du sabbat. Simpson-Sears Ltd. refusa la demande. La Cour suprême estima qu'un compromis devait réduire la discrimination subie par l'employée en raison de sa confession et précisa que la solution trouvée devait être raisonnable, c'est-à-dire qu'aucune contrainte excessive ne devait être imposée à l'employeur, soit un coût financier exagéré, des inconvénients importants, la réduction de normes de sécurité ou une atteinte aux droits d'autres employés et aux conventions collectives. Dans ce cas, la Cour estima que l'horaire de travail pouvait être aménagé. L'esprit de ce jugement s'applique à d'autres aspects du travail ainsi qu'à d'autres domaines tels que l'offre de services et de biens privés ou publics. Il illustre un fait important et essentiel à la gestion de la diversité : les intervenants de la société civile doivent apprendre à composer avec des différences culturelles et à négocier. La sanction dans ce cas, tout comme en France, est civile et non pénale.

Cinq leçons possibles

Il existe de profondes divergences historiques et socio-politiques entre le Canada et nombre de pays européens, dont la France, qui expliquent pourquoi la politique du multiculturalisme a été appliquée au Canada et non dans ces pays européens et a pu avoir des effets au Canada. Néanmoins, on peut tirer certaines leçons, d'autant plus que les effets du multiculturalisme sont plus faciles à juger depuis les années 1990 quand, à la suite de critiques acerbes provenant surtout des provinces de l'Ouest, le gouvernement fédéral a délaissé le multiculturalisme, amputé son budget de moitié et modifié ses programmes. Les effets négatifs de ce virage illustrent le rôle que la politique du multiculturalisme a joué et pourrait encore jouer.

- Le discours du gouvernement et les mesures publiques contre le racisme et la xénophobie sont essentiels à la reconnaissance et à l'acceptation des immigrants et des minorités ethniques. L'appareil d'État doit d'ailleurs être le premier à devoir faire preuve d'autorité en la matière et à tracer la voie, en socialisant les fonctionnaires à la diversité et au recrutement de minorités ethniques. Ce n'est pas par hasard qu'un lobby anti-immigration s'est fortifié durant les années 1990 dans l'Ouest canadien alors que l'État fédéral accordait moins d'importance et de moyens à la politique du multiculturalisme. Cette situation a aussi certainement contribué à l'islamophobie démontrée par un secteur de la presse des provinces anglophones.[11]

- Des programmes de discrimination positive à l'embauche dans les secteurs public et para-public sont essentiels pour compenser la marginalisation socio-occupationnelle systémique des immigrés et de leurs descendants et pour enclencher leur mobilité sociale. Toute attitude discriminatoire des agents de l'État doit disparaître et la discrimination indirecte reconnue.
- Les démarches en vue d'acquérir la citoyenneté doivent être facilitées, puisqu'elles constituent un acte de reconnaissance portant à développer une allégeance à l'égard de l'État (Helly, 2001).
- L'importance de l'école publique comme lieu du discours antiraciste et anti-xénophobe et de dialogue entre parents immigrés et enseignants en majorité canadiens de naissance est attestée par l'expérience canadienne. Les manuels scolaires ont été en partie expurgés de références péjoratives à l'égard des minorités. Les incidents violents entre élèves, les actes discriminatoires d'enseignants et le contrôle d'écoles par des gangs ethniques sont des faits peu courants. Demeurent de sérieux problèmes : absence d'apprentissage à l'histoire de pays autres que le Canada et de l'Europe occidentale, présence de stéréotypes anti-musulmans dans les manuels et concentration de minorités ethniques dans certains établissements en sont quelques exemples.
- L'action du multiculturalisme auprès des organisations communautaires ethniques sous forme de liens suivis entre fonctionnaires et dirigeants, de financement du fonctionnement d'organisations non gouvernementales (ONG) et d'interventions auprès des agences parapubliques et des médias ou encore d'organisations faisant la promotion des activités intergroupes a été d'une grande importance durant les années 1970-1980. Elle a permis une adaptation plus facile et une intégration des immigrés comme le contrôle des élites ethniques fort ou entièrement dépendantes du financement public. Elle n'a nullement détruit le « lien social ou la cohésion sociale », ni généré l'isolation ethnique ou mis en danger l'allégeance des minorités ethniques à l'État canadien. Au contraire, elle a consolidé cette dernière selon les enquêtes et sondages existants et elle a permis à des groupes sans capital financier, ni expertise professionnelle importante, tels les Haïtiens du Québec, de se fusionner en communautés, d'offrir des services et de se défendre contre le racisme. Par contre, la réduction du financement des ONG ethniques depuis dix ans, l'intérêt premier porté aux ONG multiethniques depuis 1995[12] et la baisse des budgets attribués aux ONG pour l'établissement des immigrants par les provinces et par Citoyenneté et Immigration Canada ont contribué à rendre l'intégration des nouveaux arrivants plus difficile. Le secteur communautaire musulman en atteste, car il sans moyens financiers et sans de nombreux services aux nouveaux arrivants aux prises avec un fort taux de chômage ou de sous-emploi. Aussi, ils n'ont pas de liens avec les organismes gouvernementaux, ni connaissance de leurs activités. L'immigration en provenance de pays musulmans a fortement augmenté durant les années 1990 alors que l'aide aux ONG ethniques était réduite, que la sélection des immigrants devenait plus sévère et que la concurrence entre natifs et immigrés s'accentuait. Il s'ensuit que le groupe musulman est peu organisé pour se défendre contre les préjugés et les stéréotypes négatifs à son égard (Helly, 2002, 2003, 2004); il a une perception plutôt négative de la société et de l'État canadiens. Dans le cas des organisations religieuses musulmanes qui soulèvent la question des rapports entre État et religion[13], il est facile de les induire à se déclarer de vocation culturelle et de les financer à ce titre, ce qui commence à se faire en Europe. En ce qui a trait à celles refusant d'assumer une telle qualification, notamment les mosquées, une aide financière peut être apportée à leurs activités de nature sociale. Dans ce champ, il faut dire que le Canada est très en retard, car les liens entre les institutions publiques et les communautés musulmanes sont quasi inexistants vu le retrait du Programme du multiculturalisme de la vie communautaire ethnique depuis dix ans.

Références

Felouzis, Georges. 2003. *Ségrégation ethnique à l'école en France*. Paris : CADIS-EHESS.

Helly, Denise. 2002. « Occidentalisme et islamisme : les leçons des guerres culturelles. » Dans *Les Relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*. Jean Renaud, Linda Pietrantonio et Guy Bourgeault (dirs.). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Helly, Denise. 2003. Projet CRSH : *Les défis de l'intégration des personnes de culture islamique au Québec et au Canada*. Rapport d'étape, août.

Helly, Denise. 2004. « La particularité canadienne : Flux migratoires des pays de culture islamique et discrimination actuelle. » Dans *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*. Altay Manço (dir.). Paris : L'Harmattan, sous presse.

Helly, Denise et N. van Schendel. 2001. *Appartenir au Québec. Nation, État et société civile. Une enquête à Montréal, 1995*. Québec et Paris : Presses de l'Université Laval et L'Harmattan.

Kunz, J.L., A. Milan et S. Schetagne. 2001. *Inégalité d'accès : profil des différences entre les groupes ethnoculturels canadiens dans le domaine de l'emploi, du revenu et de l'éducation*, Ottawa, Conseil canadien de développement social (étude préparée pour la Fondation canadienne des relations raciales).

Pendakur, Ravi. 2000. *Immigrants and the Labour Force. Policy, Regulation and Impact*. Montréal-Kingston : McGill-Queen's University Press.

Notes

1 Au moyen d'une politique de conciliation temps de travail et vie familiale pour que les femmes inactives puissent accéder plus aisément au marché du travail, une réduction des charges sociales consentie à l'emploi de la main-d'œuvre peu qualifiée pour embaucher des travailleurs non actifs et un prolongement de l'âge actif jusqu'à 60 ans.

2 Le gouvernement québécois a adopté un programme similaire en 1991, sans résultat significatif.

3 Nous ne disposons pas de données permettant d'affirmer qu'il existe une discrimination systémique à l'endroit de la confession religieuse.

4 Par exemple, lorsqu'une entreprise privée signe un contrat avec un organisme public d'une valeur de 250 000 $ et plus.

5 Le niveau de scolarité des Canadiens de naissance s'est amélioré ces vingt dernières années. Néanmoins 40 % des immigrés des années 1990, âgés de 25 à 54 ans, détenaient un diplôme universitaire versus 23 % des Canadiens de naissance du même âge.

6 L'assurance-chômage est mise en place en 1940, l'autonomie diplomatique reconnue en 1946, un régime de sécurité de la vieillesse créé en 1951 et en 1964. La citoyenneté a été étendue aux minorités noires et asiatiques en 1948, aux Inuits en 1950 et aux Indiens inscrits en 1960.

7 L'échantillon comprend 42 500 personnes de toutes les origines et une sur représentation des membres de minorités ethniques.

8 Les statistiques pour les Noirs sont : rarement 17 %, parfois 23 % et souvent 9 %. Dans le cas des Chinois, les statistiques sont : rarement 15 %, parfois 16 % et souvent 2 %. Ces taux se ressemblent dans les trois grands centres d'immigration où les immigrants sont en grande concentration au Canada.

9 La « communalisation » à vocation plus ouvertement politique est légitime au nom des libertés d'association et d'opinion.

10 Ce qui explique certaines décisions comme l'autorisation du port du turban par des membres de la religion sikh de la Gendarmerie royale du Canada ou du foulard par des élèves de confession musulmane; l'annulation, en Ontario, de la fermeture obligatoire des commerces le dimanche dite « contrevenir à la liberté de conscience et de religion »; l'abolition des exercices religieux dans les écoles publiques, etc.

11 Islamophobie peut être expliquée en partie par l'influence des discours et des méthodes de sécurité de l'administration Bush.

12 Ce changement des critères de financement ne semble pas appliqué systématiquement dans le cas d'ONG ethniques établies (projet CRSH, Helly et Mc Andrew, 2000).

13 L'État canadien n'est pas un État laïc et présente un des multiples cas de relations différentes entre État et religion. Seuls quatre États sont laïcs, les États-Unis, la France, le Mexique et la Turquie. Dans ces états, la laïcité y détient un sens entièrement différent (Helly, 2003).

LANGUES OFFICIELLES ET NON OFFICIELLES DANS LE MODÈLE CANADIEN D'INTÉGRATION ET D'ACCÈS À LA CITOYENNETÉ

Stacy Churchill
Université de Toronto

Le thème de la conférence fait ressortir l'intégration comme élément de la citoyenneté. Je montrerai que nous devons envisager les choses d'un point de vue plus large pour rendre compte du « modèle canadien » et que nous ne devons pas supposer que l'intégration est le principal objectif ou le fondement de la citoyenneté ou de l'identité civique. Le modèle canadien d'intégration et d'accès à la citoyenneté renvoie à l'évolution de trois discours parallèles sans grand rapport les uns avec les autres. Le discours sur le *multiculturalisme et la citoyenneté* est souvent considéré comme étant un enjeu principalement pour les immigrants. Le discours sur les *langues officielles et la dualité linguistique* est souvent tenu pour un vestige du passé plutôt associé aux batailles politiques concernant l'unité nationale, mais ayant peu à voir avec la citoyenneté et l'intégration. Enfin, le discours des peuples autochtones à leur propre sujet semble se dérouler dans une vaste parenthèse et représenter une sorte d'indéfinissable exception à toutes les règles.

L'intégration est souvent présentée comme un objectif, comme s'il s'agissait d'un élément tout à fait anodin, applicable sans distinction à tous les citoyens. Pourtant, beaucoup de gens (dont moi-même) se sont battus pour la survie des minorités francophones dans les provinces anglophones. Nous nous sommes notamment battus pour faire admettre l'idée que le sentiment d'appartenance et l'identité civique de certains groupes s'appuient sur un **refus d'intégration** au sein d'un modèle de citoyenneté unique qui, à tout le moins, remet en question l'hypothèse que l'intégration fondée sur le multiculturalisme peut englober tous les discours.

Pour être exhaustifs, nous devons envisager le modèle canadien d'accès à la citoyenneté et d'intégration dans une perspective beaucoup plus large que celle qui s'en tient à l'immigration ou, en l'occurrence, au multiculturalisme. La forêt dans laquelle se situent les autres arbres est la politique sur les langues officielles et la dualité linguistique. L'État canadien a été restructuré, refondu et reconstitué au cours des années 1960 par la décision d'élever le statut du français et des Canadiens de langue française de tout le pays, le tout dans le cadre d'une tentative pour produire une égalité réelle et non pas théorique. Le concept d'État-nation canadien a été modifié et refondu à partir du concept de collectivités linguistiques. Cette reformulation originale est née du travail de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. Depuis, une reconnaissance constitutionnelle limitée a été accordée au multiculturalisme, et des études sont en cours pour trouver un moyen de reconnaître les peuples autochtones – Premières nations et Inuits – sous une forme quelconque de relation avec une tierce partie.

Ainsi, tandis que nous abordons la question de l'intégration citoyenne des personnes qui viennent d'arriver au pays, il est important de reconnaître que le concept canadien d'intégration et la création de l'identité canadienne sont encore en train d'évoluer. C'est un travail en cours. Deux langues principales et deux courants culturels dominent le paysage. Par ailleurs, un système de gouvernement fédéral encadre l'inscription de la diversité et de la citoyenneté dans ce contexte selon plus de dimensions que le français et l'anglais. Les Canadiens sont différents d'un océan à l'autre. Lorsque je visite des pays de plus petite envergure que le Canada et que je songe à mon pays,

je suis frappé par les différences qui caractérisent les Canadiens de langue anglaise des diverses régions. En fait, il existe d'énormes distinctions entre les anglophones du Nord de l'Alberta et ceux de Terre-Neuve. Ces importantes différences culturelles vont beaucoup plus loin que les détails superficiels de leur mode de vie ou des conditions climatiques qui déterminent leurs frais de chauffage. La réconciliation des différences internes à la fois entre les francophones et les anglophones et entre les anglophones de divers horizons est l'une des principales préoccupations de l'État canadien. L'intégration est ici, depuis toujours, plus que l'intégration citoyenne des nouveaux arrivants, et cela reste vrai de nos jours.

Le modèle des langues officielles est, en matière d'intégration, une arme à double tranchant. D'un côté, il y a le rôle des gouvernements dans la promotion de la citoyenneté; de l'autre, il y a les citoyens qui déterminent et définissent activement leurs propres identités civiques par des moyens qu'il n'est pas facile de résumer.

Du côté gouvernemental, il y a un gouvernement fédéral qui participe activement à la promotion de courants sociaux et linguistiques propres à structurer la vie citoyenne. Mais les gouvernements provinciaux contrôlent l'accès à la plupart des services quotidiens qui touchent les citoyens dans leurs relations avec le gouvernement, des services que les autorités fédérales aimeraient influencer pour promouvoir l'identité citoyenne et l'intégration. La coopération entre les provinces et le gouvernement fédéral est parfois difficile, mais elle est généralement productive. Par exemple, au cours des quarante dernières années, nous avons réussi à élever le statut de la langue française et des francophones du pays : cette transformation peut être considérée comme une victoire majeure, issue d'un processus très complexe. L'un des principaux objectifs de l'intervention de l'État en la matière (je renvoie ici aux provinces comme au gouvernement fédéral) a été de contrebalancer ce qu'on pourrait appeler les forces du « marché », qui favorisent la dominance de l'anglais, non seulement en Amérique du Nord, mais même en Europe. Cette dominance est un véhicule pour l'expansion de la culture américaine, qu'elle consolide. Les gouvernements interviennent donc activement pour s'opposer à l'intégration par des forces qui menacent de faire de l'intégration une « américanisation » par le biais de l'anglais. La menace d'intégration par et dans une culture étrangère est peut-être plus grande pour les Canadiens de langue anglaise que pour les Canadiens de langue française. Le résultat de ces politiques étatiques d'intégration sociale est mitigé. La politique des langues officielles n'est pas une panacée pour l'intégration et l'identité des Canadiens de langue française, notamment pour les Québécois francophones. Cependant, cette politique a au moins servi de préalable à l'obtention pacifique de compromis démocratiques dans un difficile domaine caractérisé par des intérêts conflictuels sur le plan idéologique.

L'autre tranchant est une vision de la citoyenneté selon laquelle les Canadiens doivent se définir eux-mêmes en termes d'appartenance à l'un ou l'autre des deux principaux groupes linguistiques. Cette vision est plutôt inclusive, au sens où la plupart des Canadiens peuvent se définir par rapport à l'un ou l'autre groupe linguistique, mais elle ne subsume pas toutes les possibilités. Même si 98 % des Canadiens disent parler au moins l'une des deux langues officielles, la langue n'est pas l'identité. Le modèle ne propose pas de solution, par exemple, pour que n'importe qui puisse devenir Autochtone, sauf peut-être par mariage. Inversement, beaucoup de peuples autochtones se définissent eux-mêmes en fonction de leurs origines ou de leur langue ancestrale sans référence à l'État canadien ou à ses modèles de citoyenneté dans un État-nation.

Il demeure que ce concept de dualité linguistique a permis d'obtenir des succès importants. Il a donné aux minorités de langue officielle (les anglophones au Québec et les francophones ailleurs) le droit de faire éduquer leurs enfants dans des écoles contrôlées par eux. Ce droit n'a pas toujours existé. Jusqu'en 1967, c'était à peu près impensable,

alors que, de nos jours, c'est en grande partie une réalité d'un océan à l'autre. La majorité des Canadiens de toutes les provinces appuient en principe (quoique, parfois, avec quelques réserves) le modèle canadien des langues officielles. Bien entendu, l'un des principaux résultats du modèle des langues officielles – qui inclut les mesures fédérales et les mesures provinciales/territoriales – est l'élévation du statut des francophones et du français dans tout le Canada. Cela est le plus évident au Québec et au Nouveau-Brunswick, mais cela a également eu des effets dans les autres provinces. Par ailleurs, la politique fédérale a transformé la situation de l'emploi dans la fonction publique fédérale, où la plupart des emplois étaient autrefois occupés par des non-francophones, alors que la parité est à peu près obtenue aujourd'hui.

Donc, si l'on songe à la question de l'intégration jusqu'ici au Canada, on s'aperçoit qu'il ne s'agissait pas principalement d'intégrer les nouveaux immigrants, mais d'intégrer le pays tout entier autour d'un concept inclusif de citoyenneté. Les trente-cinq ans qui viennent de s'écouler ont été une période de transformation rapide, si rapide que, si les choses ne s'étaient pas déroulées pacifiquement, on pourrait parler de révolution. Plus récemment, on a tenté d'élargir le modèle des langues officielles à d'autres groupes de la société canadienne. Le Yukon et les Territoires du Nord-Ouest ont accordé un statut officiel aux langues autochtones dominantes de leurs régions. En fait, la création du vaste territoire du Nunavut a été un effort massif de la part de l'État canadien pour donner aux peuples autochtones une forme de contrôle sur leur vie et une manière d'« intégration » au pays en termes de séparation et de *non-intégration*. Ce mode d'intégration particulier suppose une autonomie politique, culturelle et linguistique pour un groupe défini en fonction d'une culture ancienne et d'une langue encore vivante. Le Nunavut est, lui aussi, un travail en cours.

L'une des questions que soulève le mode d'intégration et d'accès à la citoyenneté par les langues officielles est de savoir si les Canadiens francophones et anglophones ont effectivement le droit d'apprendre l'autre langue officielle. L'enseignement du français et de l'anglais langues secondes dans les écoles publiques est une affaire qui s'est jouée au petit bonheur. Selon la province et le lieu de résidence, la possibilité de recevoir un enseignement de qualité dans la langue seconde est très variable. Dans la mesure où la pleine participation citoyenne devrait supposer pour les Canadiens le droit d'acquérir une connaissance complète de la deuxième langue officielle, on peut affirmer que les gouvernements devraient avoir l'obligation de donner accès à des programmes de qualité suffisante à tous les enfants où qu'ils vivent, tout comme ils s'estiment actuellement dans l'obligation de veiller à ce que l'arithmétique soit enseignée dans toutes les écoles. À l'heure actuelle, cette disposition n'est pas prévue, mais ce droit semble être la suite logique de la définition de l'État telle qu'on l'a développée. Selon l'issue de l'analyse qui sera faite de cette idée, des répercussions sont à prévoir sur les droits des immigrants au Canada, qui, à l'heure actuelle, ont peu de droits en matière linguistique, en dehors du droit à recevoir une instruction dans la langue majoritaire de la province où ils résident.

Le modèle canadien d'intégration et d'accès à la citoyenneté a fait ses preuves à bien des égards, mais cela ne veut pas dire que tous les problèmes associés à la diversité sont réglés. C'est un fait, notamment, lorsqu'on envisage, au-delà de l'intégration à court terme des immigrants, les enjeux à long terme de la diversité culturelle et linguistique dans un pays aux nombreuses origines raciales, ethniques et linguistiques.

L'un de mes essais sur le développement de l'identité civique canadienne, publié par le Conseil de l'Europe, montre clairement que le modèle canadien délaisse de nombreux groupes.[1] La première lacune du modèle est d'ordre symbolique, et elle est une conséquence presque nécessaire de la politique des langues officielles : puisque le Canada

est un pays où de nombreuses langues sont parlées, la décision de reconnaître deux langues officielles ne peut qu'avoir un effet symbolique profond pour les citoyens dont la langue n'est pas reconnue. Pour certains groupes, cet effet est peut-être négligeable, mais, pour d'autres, il peut s'agir d'un affront ou d'une insulte. Je pense notamment aux répercussions symboliques pour les peuples autochtones, qui refusent systématiquement l'intégration réductionniste fondée soit sur deux langues officielles importées d'Europe, soit sur une perspective multiculturelle qui les subordonne aux groupes dominants francophones et anglophones.

Parmi les questions pratiques non réglées associées aux langues officielles et à l'intégration, il y a nos services de formation linguistique, en français ou en anglais, des nouveaux immigrants. Les services actuels d'enseignement de l'anglais langue seconde (ALS) ou du français langue seconde (FLS) sont disjoints, fragmentés et peu aptes à répondre aux besoins de beaucoup de nouveaux arrivants (on serait tenté de dire : de la plupart des nouveaux arrivants). La prestation des services est principalement fondée sur les besoins linguistiques associés à l'obtention d'un premier emploi (souvent pour l'homme de la famille immigrante seulement) et elle ne s'inscrit pas dans une stratégie cohérente de développement d'une identité civique parmi les immigrants. L'apprentissage de la langue est considéré comme un sous-produit du système économique : les adultes en apprennent suffisamment pour trouver un emploi, après quoi ils s'arrangent avec les possibilités que leur offre leur emploi, et ceux qui n'y ont pas droit apprennent l'une des langues officielles par le biais de la télévision et de leurs contacts personnels.

Autre lacune : les enfants des immigrants et leurs familles qui parlent une langue non officielle à la maison et vivent, à bon droit, dans notre société multiculturelle, ne peuvent pas compter sur le soutien de programmes d'enseignement bilingues dans les écoles provinciales et territoriales. L'intégration des enfants d'origine linguistique et culturelle diverse dans les écoles de langue française ou anglaise est censée se produire magiquement lorsque leurs enseignants ne s'adressent à eux que dans une langue étrangère (le français ou l'anglais). Le plus souvent, une petite partie de la journée est consacrée, pendant deux ou trois ans, à l'apprentissage de l'ALS ou du FLS, dont l'enseignement est dispensé par des instructeurs spécialisés. Puis les enfants sont censés se débrouiller tout seuls, avoir perdu leur langue maternelle et réussir dans le système de scolarisation général, comme tout le monde. Une très faible proportion des jeunes immigrants ont droit à des classes transitoires pendant quelques mois avant d'être intégrés aux classes régulières. Le résultat prévisible est que, en moyenne, seuls les enfants de parents immigrants ayant reçu une instruction comparativement supérieure et dont les origines culturelles accordent une grande importance à la scolarisation jouissent de chances égales dans la société canadienne. Les autres feront partie de nos statistiques sur l'échec scolaire, le décrochage, la marginalisation et le comportement antisocial. Pour certains groupes d'immigrants, notamment ceux qui viennent de l'Asie de l'Est, la participation plus importante des parents à l'éducation contribue à atténuer ces effets. Mais, pour beaucoup de jeunes immigrants, cette partie du modèle signifie une intégration de seconde classe et des résultats scolaires de deuxième ordre. La très grande proportion de nouveaux immigrants très instruits en provenance de l'Asie de l'Est qui ont de solides traditions familiales d'appui à la scolarisation contribue à refermer la béance de décennies d'intégration partielle et d'insuffisance à répondre aux besoins des jeunes immigrants. À la seule exception de la province d'Alberta, il n'existe pas au Canada de systèmes fonctionnels d'enseignement bilingue comme ceux que l'on trouve dans beaucoup d'États américains.

À une toute autre échelle, nous devons considérer parmi nos échecs l'extinction ou la quasi-extinction des langues autochtones. La situation est telle que, par négligence ou peut-être pour de nombreuses raisons, l'usage ou la revitalisation des langues autochtones au Canada serait très difficile. Quelques-unes seulement des nombreuses

langues autochtones du Canada font l'objet de mesures spéciales de revitalisation. Cependant, le modèle canadien des langues officielles n'est pas la cause de ce problème. La principale cause est probablement l'oppression historique subie par les Autochtones jusque dans les années 1960. Le modèle d'intégration qui avait cours passait par l'assimilation forcée, et les questions linguistiques y avaient peu de place. Il faut reconnaître que les problèmes de détérioration sociale parmi les Autochtones sont vastes, mais il faut aussi comprendre que, pour les Autochtones qui sont en situation de commencer à songer à la conservation de leur langue, le modèle des langues officielles doit être émulé et non rejeté. C'est ce qui s'est passé dans les Territoires du Nord-Ouest et au Nunavut. Nous avons besoin d'un modèle qui ne protègera pas, mais qui appuiera activement les langues autochtones dans toutes sortes de contextes et dans tout le Canada. Quel que soit le succès obtenu par le Canada dans l'intégration d'autres groupes de citoyens, le résultat, pour les Autochtones, a été, dans le meilleur des cas, du travail bâclé. Pour beaucoup d'entre eux, il n'y a jamais eu intégration, et la qualité de citoyen à part entière semble un mirage lointain à l'horizon.

Tournons-nous vers l'avenir : le gouvernement du Canada s'est engagé à élargir la promotion du bilinguisme officiel (français et anglais) parmi les jeunes Canadiens de toutes origines. Il affronte cependant une situation difficile. Il est d'abord nécessaire que les provinces consolident l'intégration de base des immigrants et de leurs enfants aux langues et cultures dominantes qui sont les leurs. Il faut également défendre l'idée que cette amélioration des chances n'est pas un jeu à somme nulle où une meilleure instruction en ALS ou en FLS pour les jeunes immigrants supposerait que nous abandonnions les objectifs du bilinguisme français/anglais. Rappelons-nous que de très nombreux jeunes immigrants, si on leur en donne la possibilité, deviennent trilingues (leur langue maternelle, le français et l'anglais). Deuxième étape pour l'avenir, il faudrait surmonter l'apathie. Les Canadiens sont parfois léthargiques lorsqu'il s'agit d'apprendre d'autres langues. Pour compenser cette inertie d'une partie de la population et du système éducatif, il est nécessaire de promouvoir une culture qui valorise le plurilinguisme en tant que tel. Le Conseil de l'Europe fait la promotion du plurilinguisme en Europe : il s'agit d'un plurilinguisme où l'on valorise considérablement la connaissance de plusieurs langues **à divers niveaux de compétence** (conversation, lecture et écriture ou simple capacité à acheter de l'essence ou des fruits). Je pense que la reconnaissance *symbolique* des langues non officielles et des besoins à cet égard dans les institutions fédérales ainsi qu'un modeste financement de concert avec les provinces pourraient mobiliser de nouveaux secteurs de la population dont l'identité personnelle est associée à des langues non officielles. Nous avons besoin de créer un partenariat fédéral-provincial autour de l'idée de créer une culture favorisant la multiplicité linguistique et valorisant l'apprentissage des langues. Cette coopération pourrait mobiliser l'opinion publique, revivifiant et appuyant – au lieu de s'y opposer – l'expansion des programmes de promotion du bilinguisme français/anglais au Canada. Le tout devrait avoir des retombées très positives sur l'intégration et sur la formation d'une identité civique canadienne.

Notes

1 Churchill Stacy. 2003. *L'enseignement des langues et l'identité civique canadienne face à la pluralité des identités des Canadiens*, Division des politiques linguistiques, Conseil de l'Europe, Strasbourg.

INTERPRÉTER LE CONCEPT D'IDENTITÉ COMME OBJECTIF DE POLITIQUE

Ian Donaldson
Multiculturalisme et droits de la personne
Ministère du Patrimoine canadien

La politique canadienne du multiculturalisme a été mise en œuvre en vertu d'un programme de subventions financé par le gouvernement fédéral. La politique et le Programme du multiculturalisme forment donc ce que l'on pourrait appeler le multiculturalisme officiel. Au cours de ce bref exposé, je tenterai d'illustrer la façon dont l'objectif de l'identité a évolué dans le contexte du multiculturalisme officiel. Cependant, il importe de ne pas analyser le multiculturalisme comme un phénomène isolé, puisqu'il ne s'agit pas uniquement d'une politique qui a une incidence sur l'identité. Les autres politiques influentes sont celles portant sur la citoyenneté, l'emploi et l'éducation. Je commencerai par présenter les domaines du Programme du multiculturalisme sur lesquels nous nous pencherons. Par la suite, je vous entretiendrai du cadre de la politique actuelle avant de consacrer davantage de temps à commenter l'élargissement récent de ce cadre visant une association en évolution de l'identité, de la citoyenneté et du multiculturalisme.

Programme du multiculturalisme du Canada : le multiculturalisme à l'œuvre

Les activités du Programme du multiculturalisme au Canada comprennent plusieurs catégories d'initiatives liées à la recherche, à l'action communautaire, au développement institutionnel ainsi qu'à l'éducation publique. Au moyen de demandes de recherche, de colloques sur les politiques et la recherche et de partenariats avec des universitaires et des organismes communautaires, le personnel de recherche du programme travaille en vue d'encourager, de créer et de financer la recherche qui nous permet de comprendre la diversité du Canada et l'interaction entre les facteurs de diversité et les problèmes sociaux.

Les projets de l'action communautaire facilitent le développement et la participation communautaires et l'accès équitable; ils facilitent également l'information du public sur la diversité ethnique, raciale, religieuse et culturelle au Canada. Les communautés minoritaires ethniques et raciales du Canada doivent encore surmonter des barrières à une participation complète, qu'elles soient culturelles, sociales, linguistiques, religieuses ou économiques. Le programme aide les communautés à identifier ces barrières et à mettre en pratique des programmes qui les aident à trouver les solutions aux problèmes auxquels ils font face. Par exemple, on a accordé un appui à une coalition d'organisations d'établissements d'immigrants, afin de venir en aide à des professionnels formés à l'échelle internationale à élaborer et à mettre au point une stratégie pour que leurs titres de compétences soient reconnus au Canada. De plus, le programme a permis une grande collaboration avec la communauté portugaise à la recherche et au développement d'initiatives visant à comprendre pourquoi les étudiants canadiens-portugais avaient le taux de décrochage le plus élevé au Canada et le niveau de réussite scolaire le plus faible parmi les communautés ethnoculturelles.

En ce qui concerne le développement institutionnel, le Programme du multiculturalisme s'intéresse toujours à des projets conçus en vue de sensibiliser davantage sur les besoins et sur une représentation positive de la diversité dans les domaines de la santé, des médias et de services sociaux. Le programme collabore avec des agences culturelles, comme l'Office national du film du Canada, pour appuyer la production de documentaires visant à identifier les barrières afin d'accéder équitablement à l'industrie. Le programme entretient également de bonnes relations avec la Fondation canadienne des relations raciales, dont l'association très récente a amené les dirigeants des communautés et les représentants des forces de police de Toronto à discuter ensemble du problème racial.

Le personnel d'éducation publique du programme continue de lancer annuellement sa campagne contre le racisme à multiples facettes pour encourager les Canadiens, particulièrement les jeunes, à jouer un rôle actif dans l'élimination du racisme. Un concours national de vidéo est organisé pour que les jeunes producteurs de ces vidéos puissent exprimer leur point de vue sur le racisme.

Un multiculturalisme renouvelé : programme et objectifs de la politique : 1995-1997

Les objectifs de la politique actuelle ont été instaurés au cours de l'examen du multiculturalisme par le gouvernement entrepris entre 1995 et 1997. À ce moment, une nouvelle formule de financement axée sur les projets a été mise en place pour répondre aux trois nouveaux objectifs du programme. Les trois objectifs interdépendants touchant la participation communautaire, la justice sociale et l'identité ont été élaborés pour démontrer qu'une société inclusive dépend du respect de tous les groupes ethniques et la plus grande participation possible de tous ces groupes dans la vie du pays. L'objectif de la **participation communautaire** intervient dans la capacité et la possibilité offerte à différentes communautés de participer au développement futur du pays en s'impliquant dans les discussions sur la politique publique et dans la prise de décision (par exemple, la participation aux élections ou l'adhésion à des organisations non gouvernementales [ONG]). L'objectif de la **justice sociale** vise la nécessité de créer une société qui assure un traitement juste et équitable et qui respecte la dignité, les valeurs et les besoins des Canadiens, peu importe leur origine ethnique, culturelle, linguistique, religieuse ou raciale. Le but de l'**identité** vise à renforcer une société qui reconnaît, respecte et reflète une diversité de cultures afin que les citoyens de toute origine éprouvent un sentiment d'appartenance et d'attachement envers le Canada.

Changer les approches liées à l'identité

Parmi les trois objectifs des politiques clés, c'est l'identité qui est l'objectif à la fois le plus flou et peut-être le plus important. J'aborderai maintenant cet objectif de l'identité, mais en songeant à de nouvelles approches. On doit comprendre le lien entre l'identité et la citoyenneté parce que le Programme du multiculturalisme doit être compris dans le contexte des activités qui encouragent des niveaux très élevés de participation communautaire et de justice sociale dans toutes les collectivités canadiennes, pour que tous les citoyens ressentent un sentiment d'attachement envers le Canada. Cependant, il n'est question ici que de certaines identités. Jouer aux échecs peut être une partie importante de l'identité d'une personne, mais ne sera probablement pas un obstacle à une citoyenneté équivalente. Par contre, être un Canadien d'origine africaine peut être une identité qui nécessite l'imposition de certaines barrières à la participation entière. C'est le lien entre cette catégorie d'identité et l'élimination des barrières que j'évoque lorsque je parle de citoyenneté partagée ou équivalente.

À présent, nous pouvons voir que, pendant les deux premières décennies du multiculturalisme officiel, au cours des années 1970 et 1980, l'accent était mis sur la protection de la culture. Le but visait explicitement à aider les groupes culturels à conserver et mettre en valeur leur identité, c'est-à-dire leur identité traditionnelle et culturelle. Des fonds ont donc été fournis pour des activités afin d'exprimer le patrimoine folklorique et artistique et l'approche de l'identité était de voir des individus faisant partie d'un groupe ayant des coutumes plus ou moins établies. Au fil des ans, le programme a équilibré ces objectifs en se tournant vers les questions d'intégration, de reconnaissance et de discrimination, en particulier le domaine des relations interraciales, de la représentation des minorités dans les médias et de l'importance des problèmes de diversité dans d'autres secteurs significatifs du changement institutionnel. Un changement à l'objectif de l'identité a suivi ce changement d'objectifs et le programme a commencé à restructurer l'objectif de l'identité concernant la notion de citoyenneté partagée. Une fois de plus, le nouvel objectif de l'identité vise à favoriser une société qui reconnaît, respecte et reflète une diversité des cultures afin que les citoyens de toutes les origines ressentent un sentiment d'appartenance et d'attachement envers le Canada.

Qui fait vraiment un rapprochement entre le multiculturalisme et l'identité de la citoyenneté?

De récents sondages d'opinion publique ont démontré que la majorité des Canadiens appuie la politique de multiculturalisme. Nous entendrons parler de certains détails de ces sondages plus tard aujourd'hui. Ces sondages peuvent également nous apprendre que le multiculturalisme est considéré, par la majorité des Canadiens, comme faisant partie intégrante de l'identité canadienne. Cependant, la compréhension de la signification du multiculturalisme peut être très différente d'une personne à l'autre et au sein de différentes communautés. Cet aspect illimité de la signification du multiculturalisme revêt une importance particulière au moment de la mise en œuvre d'une politique de multiculturalisme, puisque les agents de programmes qui oeuvrent avec les représentants des collectivités doivent faire preuve d'une sensibilité aux appréhensions soulevées par les particuliers ou par les groupes concernant ce que peut demander leur inclusion dans la société canadienne. De cette façon, chaque groupe ou chaque personne peut donner uniquement au multiculturalisme le sens de protection culturelle, ce qui a été la philosophie du multiculturalisme qui a prévalu durant de nombreuses années. En conséquence, ils peuvent considérer leur identité ethnoculturelle ou raciale comme le facteur le plus important de leur participation à titre de citoyens canadiens.

D'autres peuvent se sentir obligés de donner un signe symbolique d'approbation du multiculturalisme, quand ils sont appelés à le faire. Par exemple, lors d'un sondage, sinon, dans la plupart des situations de tous les jours, leur vie de citoyen est influencée par d'autres groupes qui n'ont peut-être aucun lien avec le multiculturalisme. Ils peuvent se comprendre eux-mêmes d'être Canadiens – immobilisme complet – et interpréter les questions de justice sociale du point de vue des droits de l'individu seulement. Ils peuvent être des Canadiens-Français ou des Autochtones et sentir que leur participation à la société est exprimée, d'abord et avant tout, au sein de ces identités collectives. Pour d'autres, c'est leur sexe, leur orientation sexuelle ou leur déficience qui définissent leur forme de citoyenneté. Le débat public actuel sur le mariage entre des personnes du même sexe au Canada offre un excellent contexte à la fusion de l'identité et de la citoyenneté partagée. Les couples gais qui appuient le mariage entre les personnes de même sexe croient que l'enjeu est la reconnaissance du droit d'être « mariés », par opposition à celle au sein d'une « union civile ». En d'autres mots, c'est une question qui se réfère à la citoyenneté équivalente. Parmi ces identités concurrentielles, une pseudo citoyenneté multiculturelle peut se trouver quelque part au milieu de ces possibilités.

Critique de la communauté

La critique de la nouvelle interprétation de l'identité provient de groupes, comme le Conseil ethnoculturel du Canada (CEC). L'essentiel de la critique du CEC est démontré par l'un de ses représentants dans la citation suivante :

> « La nouvelle formule du programme aborde la question de **l'identité en tant que processus en cours d'élaboration** et, sans doute, encore non réalisé, comme, pour préconiser une société s'articulant sur certaines valeurs afin que les gens ressentent un sentiment d'appartenance et d'attachement envers le Canada. Dans ce cas, l'objectif de l'identité, encore non réalisé, est **un état de conscience**. Cependant, le multiculturalisme, comme caractéristique fondamentale de la société canadienne, suppose un état d'être... Soit que nous acceptions le raisonnement qu'il existe une identité canadienne, définie ici par son pluralisme essentiel, ou que nous le réfutions. »

Selon la critique, les dirigeants des communautés ethnoculturelles minoritaires, ceux qui ont interagi avec le Programme du multiculturalisme pendant des années, ont cru avoir été bien servis par les approches au multiculturalisme du début des années 1970 et 1980. Pour eux, le mérite principal du multiculturalisme a été qu'il est opposé à la politique d'assimilation ou à la conformité à « l'anglophonie ». Ce qu'ils craignent de la nouvelle approche à l'identité c'est qu'elles ne poursuivent plus l'objectif de protection culturelle pour elle-même. En interprétant l'identité comme un concept essentiel, cela dénote une « situation présente » par opposition à un processus, servant la cause de la non-assimilation en particulier.

Ce que la nouvelle approche semble servir est l'objectif d'une intégration et d'une unité plus grande. Cela ressemble à une assimilation aux clients traditionnels du programme. Et la critique du CEC est précise en ce sens que la nouvelle interprétation de l'identité la perçoit comme un processus menant à un état de conscience plus qu'il ne comprend les identités à être déterminées à jamais. Cependant, l'idée de processus ne reprend pas un thème de quelque chose de mécanique, mais plutôt quelque chose de fluide et en évolution. Comprendre l'identité comme un processus, au sens organique, est une façon plus juste et plus appropriée d'interpréter le multiculturalisme.

L'identité à titre de « processus »

L'objectif de la nouvelle identité apporte au programme l'occasion de lier une identité de citoyenneté multiculturelle avec d'autres identités de citoyenneté canadiennes au moyen d'un dialogue commun qui favorise la participation civique à des niveaux plus élevés et une justice sociale dans les communautés. De cette façon, le processus d'identité, tel que relié à la citoyenneté, nous amènera peut-être à une conscience partagée, sinon commune, qui ne doit pas résulter en une nouvelle forme vague d'assimilation. Par conséquent, cet objectif d'une nouvelle identité nous permet de donner au programme une certaine souplesse dans l'élaboration de projets qui portent sur les intersections de l'identité et sur les multiples identités de citoyenneté qu'il est possible d'impliquer dans la lutte pour vaincre les barrières complexes à la participation. Une approche « d'intersections » tient également compte des différences entre les générations au sein des communautés d'immigrants, où les enfants et les petits-enfants d'immigrants adoptent de nouvelles façons de se comprendre et de s'exprimer eux-mêmes en tant que Canadiens.

Si l'on parle du capital social, le nouvel objectif en matière d'identité offre au programme la possibilité de se concentrer sur des projets conçus en vue de promouvoir « l'unification » (inclusive) des formes de capital social au sein des communautés associées à son accent traditionnel sur les formes de « collage » (exclusive) de capital social. Cela revêt une importance particulière en raison des tendances au changement d'immigration au Canada. Les communautés les plus récentes et les plus vulnérables, y compris les immigrants d'Afrique, d'Asie et du Sud-Est asiatique peuvent apprendre beaucoup de choses sur l'intégration dans la société canadienne auprès communautés d'émigrés plus anciennes. Les récentes communautés formées de Somaliens, de Pakistanais, de Vietnamiens et de Coréens au Canada peuvent tirer profit des projets qui les relient à des communautés italiennes, ukrainiennes, chinoises et japonaises qui sont plus anciennes.

La recherche appuie également l'idée de concentrer les pseudo identités « d'unification » afin de réunir les gens. Les identités d'unification pourraient inclure les identités des gais et des lesbiennes puisque leurs identités sont partagées par des traits ethnoculturels et raciaux. Être un parent est également une identité commune ou d'unification et doit être utilisée davantage comme un moyen de réunir les gens pour discuter de problèmes communs. En d'autres mots, il est plus que vraisemblable que les gens communiqueront au moyen de leurs identités d'unification plutôt que de leurs identités ethnoculturelles qui sont exclusives. Les projets de capital social « d'unification » offriront un programme comprenant une possibilité de relier davantage d'identités au multiculturalisme et de cette façon, atteindre l'objectif de créer un attachement plus grand au Canada au moyen d'un attachement plus grand à une communauté plus grande.

MODÈLE FRANÇAIS D'INTÉGRATION

Jean Charles Lagrée
Directeur de l'Unité de liaison internationale en sciences sociales (ULISS) –
Centre national de la recherche scientifique (CNRS)
Secrétaire général de l'Association européenne de sociologie

Ce papier ne saurait en aucune manière présenter le modèle d'intégration qui prévaut actuellement en France. La tâche fixée est quasiment impossible à réaliser en si peu de temps et en si peu de lignes. Par conséquent, on se limitera ici à souligner quelques traits saillants de ce modèle, à partir des débats philosophiques qui ont présidé à son élaboration et qui prévalent encore dans les discussions et controverses ayant cours aujourd'hui en sciences sociales. Même après qu'on se sera limité, ce projet même ne sera pas mené totalement à bien, puisque seulement six auteurs seront ici rapidement évoqués, comme des points de repères, des marqueurs du modèle français d'intégration, à savoir : Thomas Hobbes (*De Cive*, 1642), John Locke (1632-1704 – *Second Treatise of Government*), Jean-Jacques Rousseau (*Le Contrat Social*, 1762), Ernest Renan (*Qu'est-ce qu'une nation?* 1882), Dominique Schnapper (*La communauté des citoyens*, 1992) et Didier Lapeyronnie (*Les deux figures de l'immigré*, 1997).

C'est sans doute un paradoxe ou une incongruité historique que de débuter un exposé sur le modèle français d'intégration en se référant à des auteurs anglais : Thomas Hobbes et John Locke. Mais toute historicisation d'une pensée, d'une idée, d'un phénomène social requiert de découvrir des points de rupture dans une continuité qui ne se dément que très rarement. L'école de pensée relative à l'état de nature, aux droits naturels et ensuite au Contrat social marque une réelle rupture par rapport à une philosophie politique qui renvoie la souveraineté et la légitimité à gouverner à un quelconque principe divin, une théocratie. En ce sens, la thèse du passage de l'état de nature à la société marque une rupture. L'entrée dans l'aire des lumières se caractérise par la laïcisation de la souveraineté. En dernière analyse, chez les auteurs qui se réfèrent à cette thèse et quelles que soient leurs différences, la souveraineté réside dans le peuple.

Les différences entre ces philosophes sont fort importantes. Parfois elles les placent aux antipodes les uns des autres, quant aux conclusions « politiques » qu'ils tirent de leurs réflexions. Cependant, c'est principalement sur le lien de continuité que nous voudrions insister dans cette brève présentation. Le modèle universaliste qui a accompagné la République française après la révolution de 1789 s'est construit sur la base de quelques principes forts repris et déclinés par les unes et autres au fil des décennies. Rappelons en quelques-uns : la recherche de la paix et de la préservation de son existence, l'abandon des droits naturels, le principe de délégation, le contrat volontaire passé entre individus libres, le rôle central de la loi et de l'État comme seule puissance susceptible de faire appliquer la loi et de faire respecter le droit.

Ainsi, Thomas Hobbes amorce sa réflexion en postulant que l'état de nature est un de guerre de tous contre tous. Pour sortir de cette situation peu enviable, trouver la paix, préserver son existence, les individus doivent céder leurs « droits naturels » au souverain, qu'il soit un homme ou une assemblée, formant ainsi la société civile.

- « Pour la conservation de la paix, et pour la conduite de tout genre humain, il ne faut plus rien sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certains pactes et conditions auxquelles, alors, ils donnent le titre de lois. »

- « Le citoyen moderne tient sa citoyenneté de l'acte par lequel il constitue la souveraineté en instituant le souverain. Par le contrat l'individu moderne et tous ensemble fonde l'État ou république sur le principe de la souveraineté. »
- L'acte fondateur de l'État moderne est l'acte originaire par lequel il s'opère à la fois et simultanément *l'union volontaire d'une multitude* en un corps de république, ce qui est la constitution de l'État comme puissance souveraine et l'avènement du sujet politique, ce qui est le citoyen en personne, c'est-à-dire l'individu moderne dans son rôle politique (Gérard Mairet, introduction *De Cive*).

Non seulement, la création de l'État légitime et de la société comme sujet est le résultat d'un acte volontaire, mais cette décision d'association s'inscrit dans un accord formel qui fixe les règles du « vivre ensemble ». La loi qui résulte de l'assentiment de tous est le principe de régulation des comportements des individus. C'est elle qui sur cette base fait société, en permettant de passer de la « multitude », ou de l'« agrégation d'individus » assujettis ou soumis à un prince, à une « nation » ou à une société. Soulignons, au passage, que la distinction entre multitude et société sera reprise par Ernest Renan qui rappelle que tous les régimes et tous les peuples ne font pas une « nation ». De même est-elle présente dans les écrits de nos modernes historiens de l'Europe qui pointent la différence majeure entre ces peuples constitués en nation qui se sont dotés d'un régime « démocratique » républicain – quelle que soit la forme – et les empires qui fonctionnent en asservissant les individus et les peuples. La thèse centrale de Thomas Hobbes pourrait être résumée ainsi par ces quelques points :

- Le contrat qui fonde la société civile et l'État (souveraineté) se met en place au prix du renoncement par les individus – devenus citoyens, de leurs droits naturels.
- En échange de la paix civile que doit leur assurer le souverain (monarchie ou république), les individus se placent sous la protection de la loi qui les rend tous égaux : les faibles comme les forts. La légitimité du souverain procède de la volonté et de la liberté des individus qui décident de s'unir en un peuple.
- Le souverain est l'expression de cette union.
- *Le pouvoir du souverain est sans limite* : il s'agit de cette forme d'État appelé despotisme.

L'argumentaire de Locke se fonde également sur le passage de l'état de nature à la société civile et politique. Mais à la différence de Hobbes, Locke considère que c'est la multiplication des rapports sociaux qui a transformé l'état de nature, originellement paisible en un état de guerre, supprimant peu à peu l'égalité et l'indépendance entre les hommes et installant la convoitise au cœur des rapports humains. C'est pour échapper aux risques d'insécurité des personnes et des biens que les hommes se résolvent à s'associer en passant un *contrat*, formant ainsi une *communauté politique et civile*. « Là seulement se trouve une société politique où chacun des membres *s'est dépouillé* de son pouvoir temporel et *l'a remis entre les mains de la société*, afin qu'elle en dispose dans toutes sortes de causes qui n'empêchent point d'appeler toujours aux lois établies par elles. » Le contrat fonde la société sur la base d'une communauté politique et civile. Il s'agit d'une idée moderne qui est au cœur de la philosophie politique de la France républicaine du 21e siècle.

L'on ne reprendra l'argumentaire de John Locke développé dans le *Second Treatise of Government* que pour pointer la différence significative qui le sépare ou même qui l'oppose à Thomas Hobbes : despotisme ou limitation du pouvoir du souverain par le peuple :

- Le contrat est un acte individuel, libre et volontaire.
- Il implique l'acceptation de droits et de devoirs qui fondent la société politique.
- Celle-ci n'est pas donnée, mais est une construction du corps social.

Dans cette communauté politique :

- Le peuple est seul souverain;
- Le peuple élit des représentants qui font les *lois* au nom du peuple;
- La règle est celle de la majorité.

Le pouvoir du souverain se trouve limité par le pouvoir du peuple. Seul le peuple est souverain. Ce principe a été placé, certes après bien des avatars, au centre de la philosophie politique française et de la conception républicaine qui s'est développée dans ce pays. Il a orienté la rédaction des constitutions des différentes républiques. Mais, la souveraineté dont il est question fonctionne toujours sur une base représentative. Le peuple en déléguant son pouvoir s'en trouve dessaisi, fut-ce le temps inter électoral.

Au regard de notre objectif qui est de retracer la marche en avant du modèle républicain français, c'est sans doute Jean-Jacques Rousseau qui a construit le socle de références qui a fait flores au temps de la révolution et tout au long du 19e et 20e siècles. L'écho de ses écrits se fait encore entendre dans les débats actuels qui ont cours à l'Assemblée nationale tout au tant que dans les médias. Replacés dans le cadre de l'histoire de la pensée politique, les écrits de Rousseau se situent tout à la fois dans la continuité et dans la rupture. Continuité sur trois points principaux :

- Seule une convention librement consentie peut fonder une société légitime.
- Cette convention est fondée sur *l'abandon de la liberté d'indépendance* (de l'état de nature) pour une liberté civile, celle du citoyen membre du peuple souverain, auteur des lois.
- L'homme est obligé comme sujet d'obéir à la loi.

Mais la rupture de Rousseau avec la pensée politique traditionnelle est tout aussi importante. Voici les quatre points que nous ne ferons qu'évoquer :

- La souveraineté de la *volonté générale* succède à l'indépendance des volontés particulières.
- La République est le règne de la volonté générale.
- L'intérêt collectif prime sur l'intérêt particulier.
- Cette république se caractérise par une *exigence d'universalité*.

En ce qui concerne le dernier point, l'État qui fonde la société « rousseauiste » se bâtit et fonctionne sur le principe de l'universalisme. Il procède de la transcendance, de subsumption du particulier dans l'universel. Ce faisant, si la république tend vers l'universalisme, si l'État vise à incarner la volonté générale, c'est bien moins d'une tendance dont il est question que d'une réalité effective. En fait pour Rousseau, la contradiction existante chez le souverain dans les domaines des volontés particulières et de la volonté générale, n'est jamais résolue, jamais achevée. C'est cette tension qui agit la vie du corps politique. La contradiction essentielle entre volonté particulière et volonté générale étant au cœur de la dynamique sociale, cette dernière « devra se doter d'un agent propre pour la mettre en œuvre ». La conception « rousseauiste » de la société confère à l'État et à la loi un rôle central. Mais – et c'est sans doute ici que se situe le point de rupture avec la philosophie politique antérieure, – l'État et la loi, instruments de politique, traitent avec des individus abstraits, avec des citoyens dont le corps politique ne reconnaît que les droits et les devoirs. L'État et la loi traitent avec des individus désincarnés : « Quand je dis que l'objet des lois est général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière. »

Le temps imparti à cet exposé ne permet pas de poursuivre cet examen de la tradition philosophique qui a nourri le modèle français d'intégration. L'on ne s'arrêtera donc pas sur la pensée De Tocqueville ou celle encore de Benjamin Constant. Mais prenant le parti de faire un saut dans la contemporanéité, c'est la courte communication que fit Ernest Renan à la Sorbonne en mars 1882 qui retiendra notre attention. Son intervention était intitulée « Qu'est ce qu'une nation? » Quelques propositions succinctes permettront de présenter sa thèse, qui constitue l'une des bases de références de la conception « à la française » de la nation. Commençons tout d'abord par ce que n'est pas une nation pour Ernest Renan. Une nation :

- Ce n'est pas une race. (Ainsi écrit-il : « L'idée d'une différence de races dans la population de la France, si évidente chez Grégoire de Tours (538-594), ne se présente à aucun degré chez les écrivains et poètes français postérieurs à Hugues Capet (987). »)
- Ce n'est pas fondé sur le principe de l'ethnie;
- Tous les regroupements humains ne forment pas nation;
- Ce n'est pas fondé sur un principe linguistique : (Un fait honorable pour la France, c'est qu'elle n'a jamais cherché à obtenir l'unité de la langue par des mesures de coercition. Ne peut-on avoir les mêmes sentiments et les mêmes pensées, aimer les mêmes choses en des langages différents?)

La religion non plus ne saurait fonder la nation. Elle jouait ce rôle, à Athènes, à Sparte, au Moyen Âge... Où l'on ne pouvait être citoyen sans pratiquer la religion de la cité. Cependant, « Aujourd'hui, la religion est devenue chose individuelle : elle regarde la conscience de chacun. La division des nations en catholiques, protestantes, n'existe plus. »

Ernest Renan mentionne, en outre, deux autres facteurs de facilitation, tels la « communauté d'intérêts » présenté comme un lien puissant entre les hommes, mais insuffisant pour faire naître une nation et la géographie et les frontières qui en traçant des lignes de division entre les nations favorisent l'émergence de leurs identités. Mais, Selon E. Renan, « la géographie, la terre n'est qu'un stratum. Seul compte l'homme. » Ainsi, la nation n'est ni la race, ni la langue, ni l'intérêt, ni l'affinité religieuse, ni la géographie. Alors qu'est-ce qu'une nation? La réponse tient en un mot : la nation c'est la fusion des peuples différents qui va constituer une identité historique. Cette fusion est basée sur :

- Le consentement des hommes à « vivre ensemble ».
- L'oubli du passé et même l'erreur historique.
- Un fond commun de références culturelles à partager.

Mais c'est également, sur le versant politique :

- « Une nation c'est une *âme, un principe spirituel*. Deux choses qui, à vrai dire n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage que l'on a reçu indivis. »

Et pour terminer :

- Si une nation s'inscrit dans l'histoire et si elle se constitue sur la base d'un héritage... Elle se définit par rapport à un *futur collectif. « Elle est un plébiscite de tous les jours ».*
- Elle est une construction historique et à ce titre elle a une fin... Les nations meurent aussi... *« La confédération européenne probablement les remplacera ».*

De Rousseau à Renan, les théoriciens de la chose politique ont livré les bases de la conception moderne de l'intégration à la Française dans la République. Et à cet égard, sans nul doute, Dominique Schnapper est le penseur le plus achevé de cette ligne de pensée. Là encore, vouloir résumer sa pensée en quelques mots s'apparente à une gageure. Tentons néanmoins l'exercice, en nous appuyant sur l'une de ses conclusions. Ainsi emboîtant le pas à Rousseau, elle indique que la nation repose sur une contradiction essentielle, située au cœur de la conception Républicaine entre l'*universalisme* vers laquelle elle tend et les *particularismes* qui forment le contexte dans lequel elle se meut. Toutes les sociétés, tous les états, toutes les communautés politiques sont sans doute traversés par cette contradiction, par cette dualité. Mais la République française et le modèle d'intégration français se sont bâtis sur ce clivage, sur le clivage fort entre privé et public, entre l'individu et le citoyen, clivage que l'expression individu-citoyen ne parvient pas à gommer et entre culture et politique. Le credo défendu par Dominique Schnapper est sans ambiguïté. Le politique en est la pierre angulaire. Le lien national est essentiellement politique nous dit-elle et c'est d'abord en termes politiques qu'il faut analyser la nation. Et en tant que communauté politique des citoyens, la nation se distingue radicalement des autres formes de collectivités historiques et culturelles (les ethnies) et de l'État.

Sur la base de ce principe, Schnapper fait valoir que :

- « L'on peut alors analyser la tension constitutive de l'idée de nation, entre l'ambition universelle de la transcendance par la politique et les formes concrètes de singularisation dans chaque nation historique. »
- « La notion même de nation ethnique est contradictoire dans les termes. »
- « C'est l'effort d'arrachement aux identités et aux appartenances vécues comme naturelles par l'abstraction de la citoyenneté qui caractérise en propre le projet national. »

Ce projet d'abstraction vers l'universel et d'arrachement aux singularités et aux particularismes n'est jamais achevé. Il est une tension, un objectif, une valeur que la république tente de mettre en œuvre et de rendre concret sans jamais totalement y parvenir. C'est sans doute pour cette raison que la République française fonctionne à l'exception, avec des règles fortes qui oublient ou font l'impasse sur les différences, pour les réintroduire, par la petite porte par des amendements ou des dispositions spéciales pour tel ou tel groupe d'individus pour qui la règle ne pourrait s'appliquer sans dommage. Il n'en reste pas moins que la règle « principielle » est claire. Elle repose sur l'assimilation des différences, fondues pour se conformer à une représentation qui tend au statut d'universalité. En ce sens, l'idée de nation est consubstantielle à cette d'intégration et par voie de conséquence, à celle d'éducation.

L'éducation est l'un des piliers les plus forts de la République française. Le concept de nation, nous dit Dominique Schnapper, fonde l'idée de nation. Il renvoie tout d'abord à apprentissage du « bien commun », valeurs, normes, héritage... Mais il est également « *apprentissage de la vie publique* ». Il s'agit de « respecter les pratiques de la vie publique » et d'intérioriser l'idée qu'il existe un domaine public. L'école par la violence symbolique qu'elle exerce a pour fonction essentielle de réduire les particularismes politiques et culturels assurant ainsi en interne le déroulement efficace du processus d'intégration nationale. Cette opération de réduction des différences fonde la nation qui légitime l'action de l'*État*.

Ainsi, lorsqu'il est question de l'intégration en France, l'école est au centre du dispositif. L'on entrevoit la force des débats qui environnent cette institution ou cette organisation. Mais l'école n'est ici qu'un exemple, utilisé aisément, précisément parce qu'il est central. En fait et en dernière analyse, *« c'est la communauté politique qui a progressivement imposé aux peuples l'homogénéité/l'unicité.* » L'intégration, la fusion des différences dans la communauté politique est un processus socio-historique, relativement aisé à mettre en marche, car il ne fait que sur ajouter le caractère national au caractère particulier. Mais, deux conditions sont requises :

- Qu'il existe un domaine politique indépendant des intérêts particuliers et que les citoyens doivent respecter les règles de son fonctionnement est une condition nécessaire de l'existence d'une nation.
- Que soit reconnue l'existence d'un *intérêt* collectif, séparé et parfois en conflit avec les intérêts particuliers.

Enfin, nous ne saurions conclure sur ce point sans évoquer la question de la *citoyenneté*. En France, il s'agit d'un procédé par lequel l'individu s'ancre dans l'universel par un effet de « transcendance ». L'on nous permettra de tenter de caractériser ce processus, par plusieurs éléments de base :

- La société politique s'efforce de construire un corps politique à partir d'individus supposés radicalement indépendants.

- Elle part de la nécessité de réguler les relations entre sujets de droit et non des relations face à face entre personnes ou entre individus.
- Il s'agit dans tous les cas de créer un espace politique réglé par des normes communes en fonction desquelles sont résolus rivalités et conflits.
- La volonté générale résulte de cette négociation, tractation, régulation. Le citoyen est l'expression de la volonté générale.

Mais pour que cette alchimie opère efficacement, il est nécessaire que soit mis en œuvre, par la société politique, un processus d'attachement ou d'affiliation aux appartenances concrètes. Elle suppose l'adhésion et le soutien des individus – citoyens. À rebours, elle confère aux individus l'identité et le sentiment d'appartenance à une collectivité, c'est-à-dire une communauté.

Est-il besoin de rappeler que ce modèle, défendu par Dominique Schnapper est grandement soumis à l'épreuve des faits? Parfois, dans les milieux autorisés ou les milieux d'experts, il est admis que la machine française à intégrer est en passe, ou qu'elle ralentit, ou qu'elle ne fonctionne plus aussi bien que par le passé. Les théoriciens se penchent alors sur le lit du malade et proposent des solutions radicalement alternatives qui peuvent s'inspirer des exemples canadiens ou nord-américains, et qui encore des analyses critiques appelant à des modifications sensibles du modèle. En somme, le modèle d'intégration à la française fait débat. Et le CADIS est l'un des protagonistes, sans doute les plus actifs, de ce débat. Parmi, les membres de ce groupe, nous évoquerons un article de Didier Lapeyronnie, intitulé « *Les deux figures de l'immigré* ».[1] Dans les médias, dans la sphère politique, dans les milieux intellectuels, débat il y a sur les modèles d'intégration. Communément s'opposent ou l'on oppose le modèle universaliste au modèle communautariste qui se place au bout du continuum sur un pole du particularisme – les deux extrêmes s'opposent. Mais ce débat est stérile en ce qu'il aboutit à des conclusions pratiques mitigées. Pour aller au-delà de ce problème, il paraît nécessaire de considérer d'une manière concurrentielle les éléments suivants :

- le respect des droits individuels et la protection des minorités culturelles;
- la combinaison des appartenances et la promotion des valeurs libérales;
- l'association du communautarisme et du libéralisme.

En outre, les recherches ont montré que les communautés étaient un facteur important d'assimilation. Par ailleurs, les modèles nationaux ne constituent pas non plus des réalités empiriques très marquées. En fait, plusieurs pays européens ne sont pas si différents en matière des situations objectives que les immigrants doivent affronter, malgré des modèles vraiment différents par exemples, en Allemagne, en Grande-Bretagne et en France. Prenant en compte ces différents éléments mentionnés, il apparaît que derrière ce débat de clichés se profilent deux figures de l'immigré :

- La première s'inscrit dans un processus de modernisation de sociétés encore traditionnelles : l'*immigré-étranger*.
- La seconde s'inscrit dans des rapports de pouvoirs au sein d'une société moderne : l'*immigré colonisé*.

Dans le premier cas, il y a l'*immigré-étranger* dans la société traditionnelle. L'*immigré-étranger* se trouve confronté à un ensemble de références très générales qu'il se doit d'acquérir, car elles lui permettront d'inclure de fondre ses particularités individuelles ou collectives dans un ensemble plus vaste. Par l'éducation, par la socialisation l'individu doit acquérir ce fond commun qui le tire vers l'universel. Il a à s'arracher à ce qu'il est, pour entrer dans l'univers de l'action qui transcende les appartenances : le travail, la citoyenneté, la vie publique, au fond, la nation. La figure de l'*immigré-étranger* dans ce cadre est le signe de l'entrée dans la modernité. C'est également le prix à payer pour l'émancipation par l'adhésion à une culture moderne et pour l'accès à l'individualité.

La seconde figure de l'immigré est celle de la minorité. N'ayant plus à s'arracher à sa particularité (phase 1), l'immigré stabilisé dans un pays moderne a à conquérir son autonomie et la reconnaissance de son existence face à des mécanismes de pouvoir qui le construisent plus qu'ils ne l'oppressent. L'individu colonisé est pris dans une situation schizophrénique :

- il est un individu moral, un citoyen et en même temps il est dans une situation minoritaire;
- son identité *pour* les autres est indépendante de lui;
- il est stigmatisé parce qu'il est intégré, mais il ne peut s'identifier à l'image de lui construite par la société.

Ici, alors, il ne s'agit plus de s'arracher mais de (re)construire une appartenance et de faire reconnaître cette appartenance : « L'individu ne peut exister de façon autonome que s'il a la capacité de produire un point de vue propre à partir de son expérience et donc de contester celui qui lui est apposé par les autres. » La baisse de régime du processus d'intégration change radicalement la donne. Le processus d'assimilation est mis au ralenti. L'intégration ne va plus de soi. Reste l'imposition de la norme ou l'opposition à la norme pour faire valoir sa/ses différence(s). L'immigré-minoritaire d'une société postmoderne ou de modernité tardive, existe lorsqu'il « se pose comme un sujet différent et contestataire ».

En résumé, dans le cadre d'une société en voie de modernisation, l'immigré est l'étranger.

- Sa particularité doit être abandonnée, arrachée.
- Il doit se soumettre à un processus d'intégration qui rend possible le fonctionnement en société.

Dans le cadre d'une société de la « modernité tardive », l'immigré est le colonisé.

- Il n'a plus à s'arracher à la communauté. C'est la particularité de son expérience qui est reléguée.
- Son problème n'est plus de s'individualiser ou de s'intégrer mais à l'inverse de retrouver une appartenance qui lui permettra de construire une personnalité unifiée contre une personnalité aliénante.

En conclusion, l'héritage du siècle des lumières, forgé à l'aune de l'Idéal Révolutionnaire de 1789, le modèle républicain à la française n'est sans doute qu'un idéal type mais un idéal type qui incarne un faisceau de valeurs qui ont participé à la construction d'une nation selon une logique spécifique : celle de l'assimilation. À la recherche de l'universel pour faire fonctionner la volonté générale, le creuset français non seulement est supposé faire fi des différences particulières, lesquelles doivent être arrachées, mais il doit les « réduire » voir les faire disparaître, – de facto ou en les renvoyant dans la sphère privée.

Certes, comme cela a été dit, il y a loin du modèle à la réalité concrète; l'appareil fonctionne et ne peut fonctionner qu'en tolérant les exceptions. L'école une et indivisible, comme l'est la République, est un exemple symptomatique de ce mode de fonctionnement. Les mesures de soutien spécifique délivrées aux enfants de quartiers défavorisés illustrent cette option pris par l'État de reconnaître les différences, voire les inégalités. Parlera-t-on dans ce cas de « politique de discrimination positive », ce qui serait contraire au principe républicain? Il y a peu, l'armée de conscription, à laquelle échappait un jeune sur trois, fonctionnait également à l'exception. Les signes distinctifs religieux fournissent un autre exemple. Les exemples abondent illustrant ce jeu subtil auquel conduit le modèle universaliste républicain quant à l'édiction de la règle et son application. Mais l'on peut et l'on doit se demander jusqu'à quel point cette subtile tension entre universel et particulier, entre norme et déviation normative peut être maintenue. Le chômage, l'exclusion, les flux migratoires, la montée des revendications religieuses ou ethniques, l'Européanisation et/ou la globalisation semblent mettre en défaut le principe intégrateur qui fait ou faisait une société unifiée, oublieuse de ses différences.

Sans doute en Europe, dans des sociétés voisines, il y a d'autres modèles d'intégration qui se trouvent eux aussi mis en question. Des facteurs similaires, sinon identiques, peuvent expliquer cette tendance commune. Comment intégrer lorsque le travail fait défaut, lorsque le système de protection sociale restreint ses prestations et laisse de plus en plus de trous béants dans son filet? Comment intégrer lorsque normes et valeurs ne semblent plus aussi assurées et lorsque le doute à leur endroit permet de remettre en cause leur légitimité? Dans le cadre européen, il convient d'ajouter un facteur supplémentaire : la remise en cause progressive, mais régulière, des États nations et leur interconnexion croissante à la suite du processus d'européanisation. Le modèle d'intégration à la française est certes, dans les débats comme dans les faits, remis en question. Du moins, il est sujet à débat et à critiques. Il est en outre difficilement compréhensible pour certains de nos voisins. Ces notions d'arrachement, d'oubli des particularismes, de soumission de l'intérêt particulier à l'intérêt général peuvent sembler à certains incompréhensibles voire inacceptables. Mais, les modèles concurrents ne sont pas épargnés! L'Allemagne revoit son code de la nationalité, la Suède découvre le principe de la laïcité, etc.

L'Europe est en marche. Elle favorise les rapprochements qui encouragent des révisions drastiques. Dans le cadre de l'Europe, sans doute le modèle universaliste français sera-t-il amené à accepter une petite dose d'acceptation des particularismes. Mais l'on peut penser que d'autres pays seront également amener à modifier leur manière de concevoir l'intégration dans l'espace européen, tant sur le plan du sang, du territoire, de la langue, de la religion, de la culture, etc. Sans doute dans l'espace européen, plus que jamais l'intégration serait-elle affaire d'adhésion, de fusion et de contrat.

Notes

1 Dans *Une société fragmentée?* Le multiculturalisme en débat. (Michel Wievorka dir.), La Découverte/Poche Essais, 1997.

2

PARTIE 2: CONCEPTUALISATION ET MESURE DE LA DIVERSITÉ AU CANADA

LA DIVERSITÉ ET LA SITUATION DES LANGUES AUTOCHTONES AU CANADA[1]

Mary Jane Norris[2]
Direction de la politique et de la recherche
Direction générale des affaires autochtones
Ministère du Patrimoine canadien

Introduction

Aujourd'hui, il y a au moins cinquante différentes façons de dire « bonjour » en plusieurs langues autochtones au Canada. Les langues autochtones au Canada sont nombreuses et diverses, ce qui reflète la riche variété des cultures et de l'identité autochtones au pays. Quelques cinquante langues individuelles appartiennent aux onze principales familles linguistiques autochtones : 10 langues des Premières nations et l'inuktitut. Le michif, une langue qui a été développée par les Métis, est aussi parlé au Canada.[3] La plupart des familles linguistiques sont composées de langues membres qui sont distinctes mais liées entre elles, et il peut y avoir plusieurs langues au sein de chaque famille linguistique (p. ex. la famille linguiste algonquienne comporte des langues individuelles telles que le crie, le micmac, le Pied-Noir et algonquienne). De plus, chaque langue peut comprendre plusieurs dialectes; par exemple, le maskegon, le cri des bois et le cri des plaines sont quelques-uns des dialectes de la langue crie. Lorsque nous examinons la variété des dialectes au sein des langues en tant que telles, de même que les langues au sein des familles linguistiques, nous avons alors une meilleure idée de la vraie portée de la diversité des langues autochtones au Canada.

Par contre, il existe des signes inquiétants qui laissent croire qu'on ne pourra plus prendre cette diversité à la légère pendant encore bien longtemps. Le peuple autochtone a déjà vécu de grandes pertes; près de dix langues autrefois florissantes sont disparues au cours du dernier siècle. De plus, plusieurs des cinquante langues parlées aujourd'hui sont soit près de l'extinction, soit menacées : « moins de la moitié des langues actuelles ont des chances de survivre au cours des prochaines cinquante années » Kinkade (1991, p.158). Les langues qui sont en voie de disparition, nécessitent une aide immédiate et durable afin d'éviter l'extinction; tandis qu'il y a assez de gens qui parlent les langues qui sont menacées pour que la survie de ces dernières soit possible, et ce si les familles et les communautés manifestent un intérêt suffisant et que des programmes éducatifs existent. Cependant, il existe certaines langues autochtones qui peuvent être considérées viables, en particulier celles qui sont parlées par une grande partie de la population, ou celles qui sont parlées au sein de collectivités isolées ou bien organisées et qui considèrent la langue comme une marque importante d'appartenance. On croit que seulement le tiers des langues qui sont originalement parlées au Canada ont une bonne chance de survie (Kinkade, p.163). En général, les tendances indiquent une érosion continue de la plupart des langues autochtones, avec une réduction de la continuité et de la transmission aux jeunes générations ce qui a pour résultat une population qui parle les langues autochtones qui est de plus en plus vieillissante et décroissante. De plus, les enfants qui parlent les langues autochtones sont peu nombreux, en particulier en ce qui concerne les langues menacées.

Ce document commence par un aperçu de la portée de cette diversité sur une base géographique, en examinant les variations dans les régions, les collectivités et les villes. Le document examine l'état actuel des langues autochtones, les types de diversité; les conséquences des tendances relativement à l'utilisation et à la transmission de la langue à la génération suivante; le rôle des familles et des collectivités quant à l'appui de la transmission intergénérationnelle; et les perspectives pour la diversité future des langues autochtones au Canada. L'analyse qui est présentée dans ce document s'appuie sur des analyses de données de recensement[4] de Statistique Canada utilisant des variables de langues de la langue maternelle,[5] de la langue parlée à la maison,[6] et des connaissances ou des habiletés de parler la langue.[7]

Importance de la diversité linguistique

La langue demeure un élément essentiel dans le maintien et la transmission de l'identité et de l'intégrité de la culture autochtone, et reflète une vision mondiale qui est propre à la culture à laquelle elle est liée. Bien que la disparition d'une langue ne mène pas nécessairement à la mort de la culture, elle peut toutefois gêner sérieusement la transmission de la culture, de ses valeurs et de son histoire. Ainsi, la langue n'est pas seulement un moyen de communication : c'est aussi le symbole d'identité d'un groupe et dans certains cas, la langue et l'identité sont souvent inséparables : « La langue représente la richesse intellectuelle des personnes qui la parle », [traduction] (Hale, 1992). En ce qui concerne la diversité, la perte d'une langue représente une perte énorme de connaissances humaines, et en même temps, aucune langue ne peut représenter toutes les connaissances humaines. Comme David Crystal (2000, p.53) le fait valoir dans son livre intitulé *Language Death (La mort d'une langue)* : « au fur et à mesure qu'une langue meurt, une autre source de données précieuses (pour les philosophes, les scientifiques, les anthropologues, les folkloristes, les historiens, les psychologues, les linguistes, les écrivains) est perdue à jamais...La diversité ...est une force humaine évolutionnaire, et elle devrait être protégée comme si elle était elle-même une fin ».

Il y a une sensibilisation croissante au niveau mondial relativement à la diversité linguistique, et ses liens dont la dimension touche les connaissances traditionnelles et la biodiversité. Dans leur livre, *Vanishing Voices: the Extinction of the World's Languages* (2000), Nettle et Romaine étudient les corrélations frappantes qui existent entre les domaines de haute biodiversité et les domaines où il existe la plus grande diversité linguistique, qui mènent vers des expériences communes de diversité « biolinguistique ». Ils écrivent aussi que la plus grande diversité biolinguistique se trouve dans des régions qui sont habitées par des Autochtones qui représentent 4 % de la population, mais qui parlent au moins 60 % des langues qu'on trouve dans le monde. Terralingua (TL), un organisme international à but non lucratif qui regroupe des professionnels qui travaillent dans les domaines de l'anthropologie, de la linguistique, de la conservation de la biodiversité et des droits de la personne, croit que le défi de protéger, de maintenir et de rétablir la diversité de vie sur la Terre est le défi d'appuyer et de promouvoir la diversité non seulement dans la nature, mais aussi dans la culture. TL a trouvé des preuves qui démontrent que les tendances mondiales relativement à la répartition de la biodiversité coïncident grandement avec les tendances de répartition de la diversité linguistique (en tant que représentant de la diversité culturelle dans son ensemble).[8]

L'héritage linguistique des peuples autochtones au Canada est actuellement encore considérablement riche et varié, tel que démontré dans la discussion ci-après. Par contre, si la tendance actuelle quant à l'utilisation générale de la langue autochtone se poursuit, nous pouvons nous attendre à la diminution de la diversité tout en ayant de moins en moins d'enfants qui apprennent une langue maternelle autochtone. Lorsque les dernières personnes qui parleront les langues menacées seront des aînées, ces langues, leurs connaissances et la perception du monde disparaîtront aussi à leur mort.[9]

Diversité de la taille et de la répartition des langues[10]

D'après le recensement de 2001 du Canada, 203 000 personnes rapportent une langue autochtone en tant que langue maternelle. Cela représente une diminution (2,5 %) par rapport au recensement de 1996 qui dénombrait 208 000 personnes. Les trois principales familles linguistiques sont les langues algonquiennes, l'inuktitut et les langues athabascanes, qui ensemble représentent 94 % de la population de la langue maternelle autochtone. Le cri (87 555 personnes), l'inuktitut (28 000 personnes) et l'ojibway (25 885 personnes) (données de 1996) sont les langues les plus importantes et les plus répandues. Elles sont aussi les langues qui sont les plus viables puisqu'elles sont parlées par une grande portion de la population et elles ne sont donc pas considérées comme étant en voie d'extinction à long terme.

La taille et la diversité des onze familles linguistiques au Canada sont considérables. En termes de population de langue maternelle autochtone, la principale famille linguistique est celle des langues algonquiennes. Selon le recensement de 1996, il y avait 147 000 personnes qui composaient la population de la langue maternelle autochtone, tandis que les autres nombres démontrent que les familles ou isolats linguistiques moins importants, telle que la langue haïda (240) ou la langue tlingit (145), ne contiennent qu'une centaine de personnes et parfois moins. En 1996, les trois principales familles linguistiques, c'est à dire les langues algonquiennes, inuktitut (28 000) et athabascanes (20 000) représentaient 93 % des personnes qui parlaient une langue maternelle autochtone. Les huit autres familles linguistiques ne composaient l'autre 7 %, ce qui indique leur taille relativement petite.

Les profils de la diversité selon les régions, les communautés et les villes

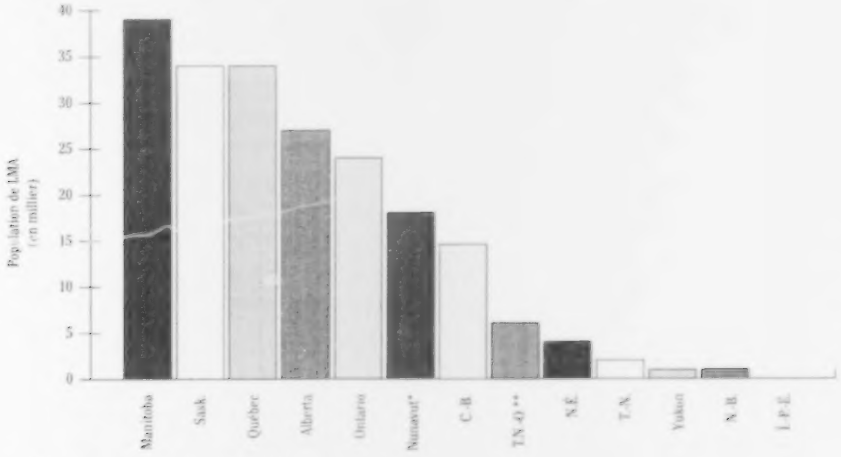
On peut explorer les profils de la diversité linguistique selon différents points de vue, c'est-à-dire en termes de variations régionales, communautaires et urbaines. La répartition géographique actuelle de ces langues reflète les diverses régions culturelles des Premières nations et des Inuits. Les langues qui possèdent les plus grands nombres de population par langue maternelle ont aussi tendance à être répandues, notamment la famille linguistique des langues algonquiennes qui s'étend de l'Atlantique aux Rocheuses (comprenant une vaste gamme de langues, telle que le micmac, le michif, le Pied-Noir, et les langues plus importantes dont le cri et l'ojibway pour ne nommer que quelques-unes). Sauf pour la Colombie-Britannique, les langues algonquiennes représentent la plus grande portion des langues autochtones dans toutes les provinces, et ce à cause de leur population qui est nombreuse et très dispersée. Bien que le Manitoba et la Saskatchewan aient les populations les plus importantes de personnes qui parlent les langues autochtones, la Colombie-Britannique est celle qui possède la plus grande diversité puisqu'elle accueille au moins la moitié[11] de toutes les langues autochtones au Canada. Toutefois, à cause de la taille plus petite de la population de ces langues, la part de la population par langue maternelle autochtone au Canada de la Colombie-Britannique n'est de 7 %.

Diversité régionale

La géographie est un facteur important quant à la diversité, à la taille et à la répartition des langues autochtones dans les régions canadiennes (voir la Figure 1). Par exemple, la diversité des langues qui existent au sein de la Colombie-Britannique., la plupart petites en population, est probablement le résultat de la géographie montagneuse de la province, ce qui imposerait des obstacles physiques à la communication. De plus, si les ressources étaient

plus nombreuses, on n'aurait pas eu besoin de se déplacer aussi loin afin de chasser, comme c'est le cas pour les populations algonquiennes et athabascanes qui sont plus répandues. Les populations de base des langues salishiennes, penutia, wakash, haïda et kutenai en Colombie-Britannique n'ont jamais été aussi répandues que les langues algonquiennes et athabascanes qui se sont développées dans les plaines centrales et dans les forêts de l'Est, qui étaient, elles, plus ouvertes (Priest, 1983; Grubb, 1979).

Figure 1 : Population par langue maternelle autochtone



* Le Nunavut est devenu un Territoire en 1999.
** Les Territoires du Nord-Ouest ne comprennent pas le Nunavut.
Source : Recensement de 1996.

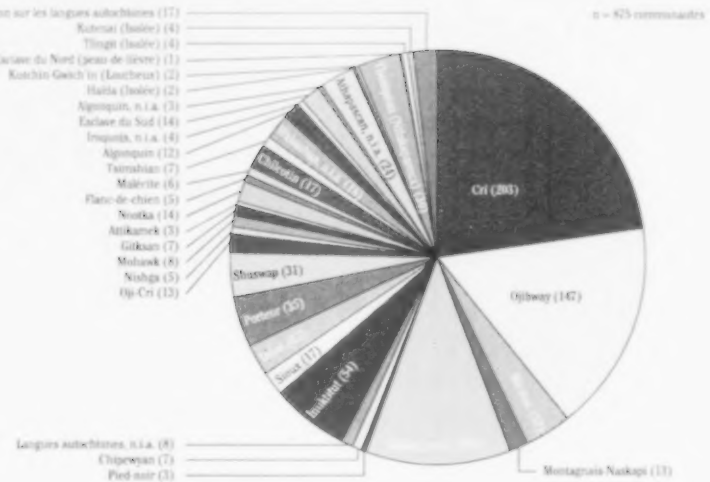
Diversité des communautés

La plupart des personnes qui parlent les langues autochtones sont situées au sein de communautés autochtones partout au Canada, y compris les réserves et les établissements des Premières nations, les communautés métis et les villages inuits et d'une façon moins considérable, dans les villes. Les profils de diversité des langues autochtones fondés sur la population par langue maternelle autochtone diffèrent de ceux qui proviennent des répartitions aux niveaux communautaires et urbains. Selon le recensement de 1996 et des renseignements du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien (MAINC), on a classifié 875 communautés autochtones selon la ou les langues autochtones principales de la communauté (voir la Figure 2). D'après la répartition des communautés selon les langues, les cinq principales langues qui sont représentées par le nombre de communautés sont les suivantes : le cri (23 %); le salish (19 %); l'ojibway (17 %); l'inuktitut (6 %); et le micmac (4 %), – qui constitue 69 % de toutes les communautés, un classement qui est différent de celui qui a été basé sur la taille des populations respectives par langue maternelle. Par exemple, en 1996, 162 communautés de langues salishiennes (Thompson (30), Shuswap (31) et Salish n.i.a (101)) représentaient 19 % de toutes les communautés autochtones[11] (875) qui étaient classifiées selon la langue parlée (voir la Figure 4). À l'inverse, leur population par langue maternelle correspondante représente tout juste moins de 2 % du total de la population qui parle une langue autochtone, et 3,7 % de la population urbaine correspondante qui rapporte une langue maternelle autochtone (voir la Figure 3). En ce qui concerne

les langues inuktitut, leurs communautés représentent 6 % de toutes les communautés de langue autochtone, tandis que la portion de leur population représente 13 % du total de la population qui possède une langue maternelle autochtone, et seulement 1,8 % de la population urbaine qui parle une langue maternelle autochtone.

Figure 2 : Répartition des communautés autochtones par langue autochtone, Canada, 1996

Les cinq langues en terme de plus grands nombres de « communautés linguistiques » sont le cri (23 %); le salish (19 %); l'ojibway (17 %); l'inuktitut (6 %); et le micmac (4 %); elles sont parlées par 69 % de toutes les communautés



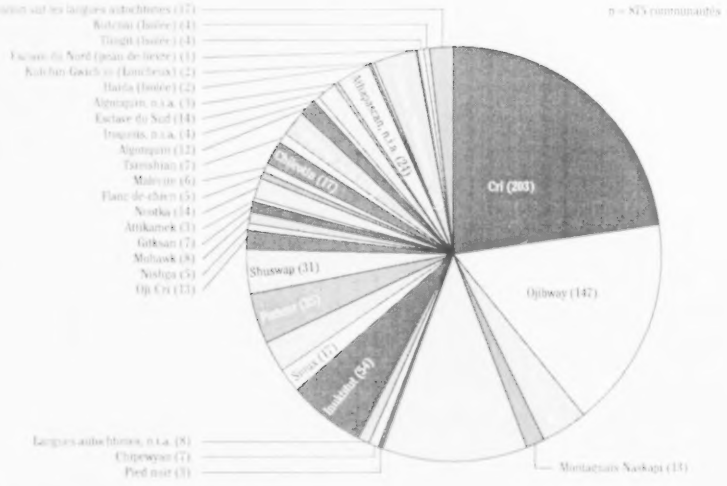
Diversité dans les villes canadiennes

Tous les peuples autochtones ne résident pas principalement dans des communautés autochtones. En effet, dans le recensement de 1996, près de 40 000 personnes (ou presqu'une personne sur cinq) qui parlaient une langue maternelle autochtone habitaient dans de grands centres urbains[11], comparativement à 48 % de la population d'identité autochtone qui vivaient dans ces régions urbaines. La majorité de cette diversité et de la grande répartition des langues autochtones au Canada est reflétée dans les villes canadiennes, à un tel point que la diversité des langues autochtones dans les régions urbaines diffère selon les villes. Par contre, la composition linguistique de la population urbaine ne représente pas en général, de manière proportionnelle, celle du pays puisque toutes les langues autochtones ne sont pas similaires quant à leur niveau d'urbanisation. Par exemple, environ 26 % de la population qui parle la langue maternelle ojibway réside dans des régions urbaines, comparativement à 17 % pour le cri. Par conséquent, l'ojibway représente 18 % des langues autochtone dans les milieux urbains, ce qui est une augmentation disproportionnelle de sa portion de population totale de langue maternelle de 12 %. Réciproquement, bien que la langue inuktitut soit la deuxième population par langue maternelle en importance au Canada et qu'elle représente 13 % de la population totale par langue maternelle, elle ne représente que 2 % de la population urbaine qui parle une langue maternelle autochtone puisque moins que 3 % des personnes qui parlent la langue maternelle d'inuktitut, habitent dans les villes. Ainsi, les cinq principales langues établies selon le classement de la portion de la population dans les villes sont comme suit : cri (39 %), ojibway (18 %), micmac (9 %), montagnais-Naskapi (6 %) et salish (3 %); elles sont parlées par 75 % de la population par langue maternelle au sein des RMR/AR; ce résultat diffère

les langues inuktitut, leurs communautés représentent 6 % de toutes les communautés de langue autochtone, tandis que la portion de leur population représente 13 % du total de la population qui possède une langue maternelle autochtone, et seulement 1,8 % de la population urbaine qui parle une langue maternelle autochtone.

Figure 2 : Répartition des communautés autochtones par langue autochtone, Canada, 1996

Les cinq langues en terme de plus grands nombres de « communautés linguistiques » sont le cri (23 %); le salish (19 %); l'ojibway (17 %); l'inuktitut (6 %); et le micmac (4 %); elles sont parlées par 69 % de toutes les communautés



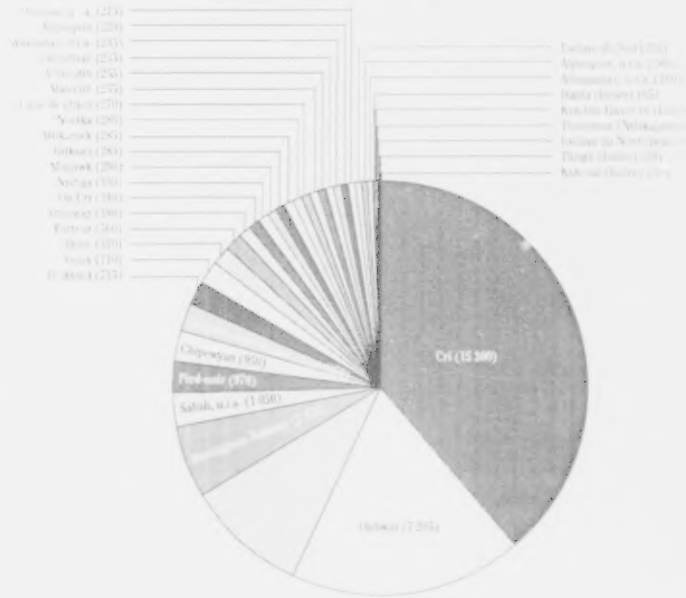
Diversité dans les villes canadiennes

Tous les peuples autochtones ne résident pas principalement dans des communautés autochtones. En effet, dans le recensement de 1996, près de 40 000 personnes (ou presqu'une personne sur cinq) qui parlaient une langue maternelle autochtone habitaient dans de grands centres urbains[7], comparativement à 48 % de la population d'identité autochtone qui vivaient dans ces régions urbaines. La majorité de cette diversité et de la grande répartition des langues autochtones au Canada est reflétée dans les villes canadiennes, à un tel point que la diversité des langues autochtones dans les régions urbaines diffère selon les villes. Par contre, la composition linguistique de la population urbaine ne représente pas en général, de manière proportionnelle, celle du pays puisque toutes les langues autochtones ne sont pas similaires quant à leur niveau d'urbanisation. Par exemple, environ 26 % de la population qui parle la langue maternelle ojibway réside dans des régions urbaines, comparativement à 17 % pour le cri. Par conséquent, l'ojibway représente 18 % des langues autochtone dans les milieux urbains, ce qui est une augmentation disproportionnelle de sa portion de population totale de langue maternelle de 12 %. Réciproquement, bien que la langue inuktitut soit la deuxième population par langue maternelle en importance au Canada et qu'elle représente 13 % de la population totale par langue maternelle, elle ne représente que 2 % de la population urbaine qui parle une langue maternelle autochtone puisque moins que 3 % des personnes qui parlent la langue maternelle d'inuktitut, habitent dans les villes. Ainsi, les cinq principales langues établies selon le classement de la portion de la population dans les villes sont comme suit : cri (39 %), ojibway (18 %), micmac (9 %), montagnais-Naskapi (6 %) et salish (3 %); elles sont parlées par 75 % de la population par langue maternelle au sein des RMR/AR; ce résultat diffère

de celui qui a été fondé sur la population par langue maternelle. En revanche, pour l'ensemble de la population de langue maternelle autochtone (208 000), les cinq principales langues sont : le cri (42 %), l'inuktitut (13 %), l'ojibway (12 %), le montagnais-Naskapi (4 %) et le dène (4 %); ce qui constitue une proportion de 76 % de la population totale avec une langue maternelle autochtone (voir la Figure 3).[1]

Figure 3 : Répartition de l'ensemble de la population de langue maternelle autochtone dans les villes canadiennes (RMR et AR), soit 39 600 personnes par langue autochtone, 1996

Les cinq principales langues dans les milieux urbains sont : le cri (29 %), l'ojibway (18 %), le montagnais (9 %), le montagnais-Naskapi (6 %) et le salish (5 %), elles sont parlées par 77 % de la population par langue maternelle autochtone au sein des RMR/AR.

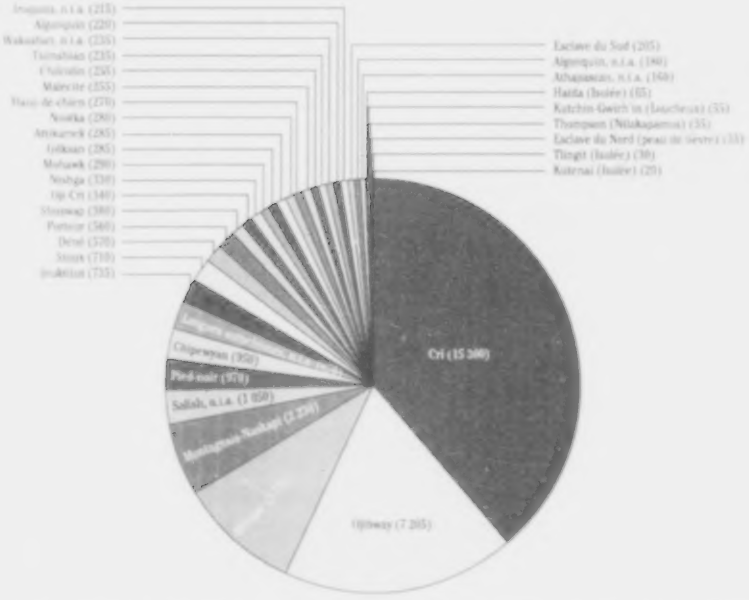


En revanche, pour l'ensemble de la population de langue maternelle autochtone (soit 208 000 personnes), les cinq langues les plus répandues sont : le cri (42 %), l'inuktitut (13 %), l'ojibway (12 %), le montagnais-Naskapi (4 %) et le dénésuliné (4 %), ce qui constitue une proportion de 76 %.

de celui qui a été fondé sur la population par langue maternelle. En revanche, pour l'ensemble de la population de langue maternelle autochtone (208 000), les cinq principales langues sont : le cri (42 %); l'inuktitut (13 %), l'ojibway (12 %); le montagnais-Naskapi (4 %) et le déné (4 %); ce qui constitue une proportion de 76 % de la population totale avec une langue maternelle autochtone (voir la Figure 3).[14]

Figure 3 : Répartition de l'ensemble de la population de langue maternelle autochtone dans les villes canadiennes (RMR et AR), soit 39 600 personnes par langue autochtone, 1996

Les cinq principales langues dans les milieux urbains sont : le cri (39 %); l'ojibway (18 %); le micmac (9 %), le montagnais-Naskapi (6 %) et le salish (3 %); elles sont parlées par 75 % de la population par langue maternelle autochtone au sein des RMR/AR.



En revanche, pour l'ensemble de la population de langue maternelle autochtone (soit 208 000 personnes), les cinq langues les plus répandues sont : le cri (42 %); l'inuktitut (13 %), l'ojibway (12 %); le montagnais-Naskapi (4 %) et le déné (4 %); ce qui constitue une proportion de 76 %.

Situation des langues autochtones au Canada

Viables ou menacées : santé actuelle des langues essentielle à la diversité future

Lorsque nous abordons la diversité des langues autochtones au Canada, il est important d'examiner la situation et les facteurs actuels qui ont un effet sur le maintien et la survie des langues autochtones. On a déterminé, à l'aide de travaux effectués précédemment, plusieurs facteurs qui ont une importance sur la viabilité des langues autochtones, c'est-à-dire la taille de la population, l'âge, l'acquisition d'une langue seconde et la communauté. La taille de la population qui parle une langue a une incidence sur la survie à long terme de la langue. L'emploi de la langue à la maison constitue un élément essentiel pour évaluer la viabilité d'une langue et peut être établi en utilisant un indice de continuité. Plusieurs des langues qui sont les plus répandues ont aussi une continuité élevée, tandis que les langues peu répandues, souvent parlées par moins de 1 000 personnes (p. ex. le nishga et le haida) peuvent être menacées ou en voie de disparition si ces langues ont une faible continuité. Par contre, les langues qui ne sont pas aussi répandues (p. ex. l'attikamek et le déné) peuvent être considérées viables si leur continuité est élevée. Pour obtenir un résumé quant à des langues autochtones précises qui utilisent des indicateurs, veuillez vous référer au tableau 1.

L'âge des personnes qui parlent une LMA constitue aussi un facteur quant à la continuité d'une langue : plus les personnes qui parlent une langue autochtone sont jeunes, meilleure est la santé de la langue. L'âge moyen des personnes de LMA ou qui parlent une langue autochtone à la maison est un indice de l'étendue selon laquelle on a transmis la langue à une génération plus jeune. Les langues viables, telles que l'attikamek, l'inuktitut et le déné sont caractérisées par une jeune population de LMA (personnes âgées de 22 à 25 ans) dont la continuité est élevée. En revanche, les langues menacées, telles que le haïda, le kutenai et le tlingit, ont une population de LMA qui est plus âgée (l'âge moyen se situe aux environs de 50 ans) et des indices de continuité très faibles. Les chances de transmission de la langue haïda à une génération plus jeune sont très faibles, puisque cette langue n'est parlée à la maison que par six personnes sur cent ayant cette langue comme langue maternelle.

Toutefois, les facteurs de l'âge et de la continuité ne racontent pas toute l'histoire, puisque l'acquisition d'une langue seconde est plus courant chez les jeunes. Par exemple, la famille linguistique kutenai possède une des plus anciennes populations de LMA et l'indice de continuité le plus faible[15] mais l'indice de capacité (indicateur de l'acquisition d'une langue seconde)[16] indique qu'il existe deux personnes (habituellement plus jeunes) qui parlent la langue autochtone pour chaque personne qui parle une langue maternelle autochtone, ce qui laisse croire que les jeunes ont plus de chances d'apprendre le kutenai en tant que langue seconde (puisque peu de ces jeunes parlent leur langue autochtone en tant que langue maternelle). Les profils d'apprentissage d'une langue seconde sont plus prononcés hors réserve, particulièrement parmi les jeunes dans les régions urbaines (Norris et Jantzen). On devrait noter, toutefois, qu'en ce qui concerne l'acquisition d'une langue seconde, divers degrés de capacité linguistique pourraient être représentés parmi les répondants du recensement qui ont une connaissance de la langue autochtone, c'est-à-dire la capacité d'entamer une conversation dans une langue autochtone. On suggère donc de faire preuve de prudence lorsqu'on examine les conséquences de l'acquisition d'une langue seconde à des fins de transmission et de continuité.

Tableau 1 : Indicateurs choisis* pour la vitalité des langues autochtones, ensemble de la population, Canada, 1996

Langues autochtones	Langue maternelle	Indice de continuité	Pourcentage d'enfants dans les mariages mixtes	Indice de capacité	Âge moyen de la population avec :			Statut de viabilité de la langue
					Connaissance d'une langue autochtone	Langue autochtone maternelle	Langue autochtone parlée à la maison	
Famille linguistique algonquienne	**146 635**	**70**	**34**	**117**	**30,5**	**30,9**	**28,8**	**Plutôt viable**
Cri	87 555	72	31	117	29,9	30,2	27,9	Grande viabilité
Ojibway	25 885	55	47	122	34,9	36,2	34,4	Grande viabilité
Montagnais-Naskapi	9 070	94	19	104	25,1	25,2	24,8	Viabilité faible
Micmac	7 310	72	43	111	29,5	29,9	29,2	Viabilité faible
Oji – Cri	5 400	80	27	114	25,7	26,3	26,8	Viabilité faible
Attikamek	3 995	97	7	103	21,8	21,9	21,5	Viabilité faible
Pieds-Noirs	4 145	61	50	135	36,4	39,7	40,6	Viabilité faible
Algonquin	2 275	58	50	119	29,8	30,7	31,4	Viabilité faible
Malecite	655	37	83	148	40,5	44,0	44,8	Viabilité faible
Algonquienne N.I.A.	350	40	75	159	47,2	52,2	46,7	incertain
Famille linguistique inukitut	**27 780**	**86**	**19**	**109**	**23,9**	**23,9**	**23,3**	Grande viabilité
Famille linguistique athabascane	**20 090**	**68**	**41**	**117**	**31,4**	**32,5**	**30,0**	**Plutôt viable**
Déné	9 000	86	28	107	24,4	24,8	24,1	Viabilité faible
South Slave	2 620	55	45	124	35,6	37,8	38,4	Viabilité faible
Dogrib	2 085	72	29	118	28,3	29,8	30,6	Viabilité faible
Carrier	2 190	51	70	130	37,5	41,4	40,5	Viabilité faible
Chippewyan	1 455	44	82	128	39,4	40,2	40,7	Viabilité faible
Athabascane, N.I.A.	1 310	37	70	129	41,6	44,7	44,2	Incertain
Chilcotin	705	65	55	130	32,2	37	36,9	Viabilité faible
Kutchin-Gwich'in (Loucheux)	430	24	67	114	53	53,1	56,8	Menacé
North Slave (Hare)	290	60	36	116	38,3	39,1	39,8	Menacé
Famille linguistique (Dakota) Sioux	**4 295**	**67**	**49**	**111**	**31**	**31,9**	**28,0**	Viabilité faible
Famille linguistique salish	**3 200**	**25**	**79**	**132**	**42**	**48,7**	**47,2**	Menacé
Salish N.I.A.	1 850	24	80	130	43	49,7	48,5	Menacé
Shuswap	745	25	80	134	38,7	46,3	42,9	Menacé
Thompson	595	31	80	135	43,1	48,6	48,3	Menacé

Langues autochtones	Langue maternelle	Indice de continuité	Pourcentage d'enfants dans les mariages mixtes	Indice de capacité	Âge moyen de la population avec :			Statut de viabilité de la langue
					Connaissance d'une langue autochtone	Langue autochtone maternelle	Langue autochtone parlée à la maison	
Famille linguistique tsimshian	**2 460**	**31**	**71**	**132**	**43,2**	**48**	**49,6**	**Plutôt menacé**
Gitksan	1 200	39	76	123	41,4	45,2	45,7	Viabilité faible
Nishga	795	23	70	146	41,8	47,5	57,6	Menacé
Tsimshian	465	24	83	132	50,5	55,9	52,7	Menacé
Famille linguistique wakash	**1 650**	**27**	**79**	**118**	**47,3**	**51,3**	**51,1**	**Menacé**
Wakash	1 070	24	88	129	47,7	53	53,2	Menacé
Nootka	590	31	69	99	46,5	48,1	48,4	Menacé
Famille linguistique iroquoienne ***	**590**	**13**	**88**	**160**	**36,4**	**46,5**	**52**	**Incertain**
Mohawk	350	10	100	184	36,6	46,1	60,5	Incertain
Iroquoienne N.I.A.	235	13	80	128	35,8	47	41,4	Incertain
Isolat haida	**240**	**6**	**100**	**144**	**46,7**	**50,4**	**64,6**	**Menacé**
Isolat tlingit	**145**	**21**	**100**	**128**	**45,5**	**49,3**	**41,6**	**Menacé**
Isolat kutenai	**120**	**17**	**67**	**200**	**37,1**	**52,3**	**41,2**	**Menacé**
Langue autochtone n.i.a	**1 405**	**28**	**68**	**176**	**43**	**47,0**	**45,8**	**Menacé**
Total des langues autochtones	**208 610**	**70**	**34**	**117**	**30,4**	**31,0**	**28,3**	**Combinaison mixte de viabilité et de menace**

Source : Adaptation de Norris, 1998. Statistique Canada, Recensement de la population, 1996

* Les indicateurs, c'est-à-dire l'indice de continuité, l'indice de capacité et l'âge moyen des personnes qui parlent une langue maternelle et une langue autochtone à la maison, sont fondés sur une combinaison de réponses simples et multiples (de langue maternelle et de langue parlée à la maison). L'indice de continuité est le ratio du nombre de personnes qui parlent une langue à la maison avec le nombre de personnes qui parlent une langue maternelle autochtone, multiplié par 100. L'indice de capacité est le ratio du nombre de personnes qui ont des connaissances d'une langue donnée avec le nombre de personnes qui parlent une langue maternelle autochtone en particulier, multiplié par 100.

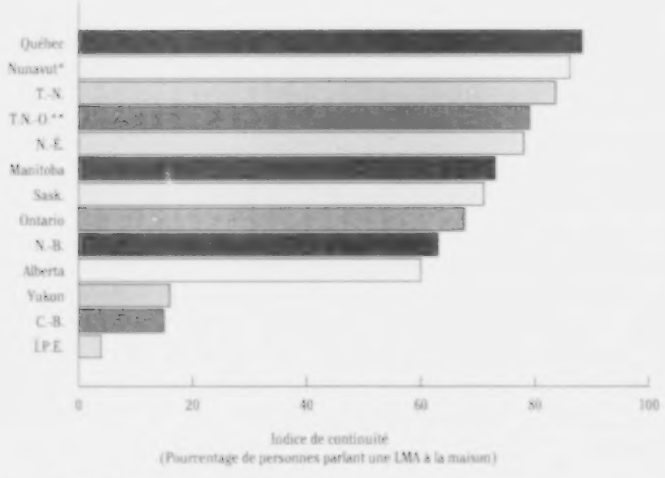
** Le « statut » de viabilité de chaque langue est fondé sur une classification établie par M. Dale Kinkade « *The Decline of Native Languages in Canada* » sur les langues menacées, révisé par R.H. Robins et E.M. Uhlenbeck, Berg Publishers Limited, 1991.

*** Les données pour la famille linguistique iroquoienne ne sont pas particulièrement représentatives à cause des conséquences importantes d'une énumération incomplète des réserves pour cette famille linguistique. Il peut y avoir des effets sur d'autres langues, telles que la famille linguistique algonquienne à cause de cette énumération incomplète.

Variation des profils de viabilité et de continuité selon les régions, les communautés et les villes

La viabilité d'une langue dépend de la taille de la population qui la parle et de sa continuité, et elle a des répercussions sur la diversité future des régions, des communautés et des villes. Par exemple, bien que la Colombie-Britannique ait la plus grande diversité linguistique et compte le plus grand nombre de langues autochtones, on y trouve les plus petites populations de langue autochtone et le plus grand nombre de langues menacées. En revanche, les langues autochtones dans d'autres régions, telles que l'attikamek et l'inuktitut au Québec et l'inuktitut au Nunavut sont florissantes (voir la Figure 4). Au niveau des communautés, parmi les quelque 800 communautés autochtones recensées, plusieurs d'entre elles ont peu de personnes qui parlent une langue maternelle autochtone : plus d'un tiers (36 %) des communautés ont une population de LMA qui compte moins de 15 personnes; et un peu plus de la moitié (51 %) comptent moins de 50 personnes de LMA. En plus de cette faible population de LMA, les chances de continuité sont aussi faibles pour de nombreuses communautés.

Figure 4 : Continuité des langues selon les régions



* Le Nunavut est devenu un Territoire en 1999.
** Les Territoires du Nord-Ouest ne comprennent pas le Nunavut.
Source : Recensement de 1996, calculs effectués par l'auteur.

Situation des langues autochtones au sein des communautés et des villes[17]

Les communautés autochtones, y compris les réserves des Premières nations des Indiens inscrits et les communautés du Nord des Inuits, appuient manifestement le maintien et la transmission des langues autochtones, comme le démontrent le taux élevé de continuité et de population de LMA. En 1996, 52 % des Indiens inscrits qui vivaient dans les réserves et 67 % des Inuits (dont la plupart vivaient dans les communautés du Nord) parlaient une langue maternelle autochtone, comparativement à seulement 18 % des Indiens inscrits hors réserve, à 6 % des Indiens non inscrits et à 7 % des Métis. Les parties de l'ensemble de la population autochtone offrent une image similaire. La population autochtone hors réserve, en particulier celle des villes, obtient une note d'échec quant à l'usage des langues autochtones, et ce si on la compare à l'ensemble de la population autochtone. Par exemple, seulement 3 % des Autochtones qui habitent dans les villes parlent une langue autochtone à la maison, comparativement à 18 % pour l'ensemble de la population et à 41 % des personnes qui habitent dans les réserves.

Les langues autochtones font face à des défis qui sont de plus en plus difficiles à cause de l'environnement urbain et cela est prouvé par la continuité faible et le vieillissement des personnes de LMA dans les régions urbaines. Il y a aussi le fait que les langues autochtones ne sont pas parlées de manière fréquente dans les maisons des résidents urbains, ce qui fait que les enfants qui habitent dans les villes ont plus de chances d'apprendre une langue autochtone en tant que langue seconde.[18] Dans les grandes villes, 9 % des Autochtones parlent une LMA; 3 % parlent une langue autochtone à la maison et 12 % connaissent une langue autochtone.[19] Parmi les communautés autochtones, les chances de continuité des langues sont faibles dans environ le tiers des communautés autochtones; elles sont moyennes dans le second tiers et élevées pour le dernier tiers. À l'opposé, les chances de continuité des langues sont faibles pour la grande majorité (80 %) dans les 40 villes recensées (RMR/AR); dans les RMR/AR comprenant des réserves, les perspectives pour la continuité des langues sont légèrement meilleures. Ces nombres confirment la conclusion à laquelle est arrivée la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) qui stipule que bon nombre des obstacles touchant les langues autochtones s'intensifient en milieu urbain (CRPA (1996), volume 3, p. 614 à 617).

De plus, les langues autochtones ne sont pas toutes en santé au sein de toutes les communautés qui les parlent : des variations importantes peuvent exister, et ce même au sein de communautés qui parlent la même langue, et cela dépend souvent du lieu de résidence. Par exemple, même si la langue crie, en général, peut avoir une continuité élevée en tant que langue, certaines communautés cries ont une continuité faible, en particulier dans les milieux qui sont plus urbains. En outre, parmi les communautés inuits, bien que le groupe de dialectes de l'Est ait un indice élevé de continuité, les groupes de l'Ouest ont un indice qui est plus faible.

Différences interurbaines quant à la situation des langues

Les villes diffèrent non seulement en ce qui a trait à leur taille, mais aussi à leur diversité quant à la population de LMA, et tout comme les communautés, en ce qui a trait à la situation de leurs langues. L'âge moyen des personnes de LMA dans plusieurs villes de la Comlombie-Britannique est plus de 40 ans; dans les prairies, cette moyenne se situe entre 30 et 35 ans, tandis que les villes qui ont une réserve dans les limites de leur RMR/AR, p. ex. la ville de Québec, ont des moyennes d'âge plus jeunes. Ces chiffres, de même que de faibles indices de continuité, qui indiquent une utilisation non fréquente des langues autochtones dans les résidences urbaines (particulièrement parmi les femmes autochtones en âge d'avoir un enfant), démontrent les défis qui sont liés au maintien d'une

langue au sein d'un environnement urbain. De plus, ces chiffres démontrent qu'il y a des conséquences importantes quant à la transmission intergénérationnelle des langues autochtones. Moins on parle une langue à la maison, moins cette langue est transmise en tant que langue maternelle (comparativement à une langue seconde) aux jeunes.[20] Selon le recensement de 1996, parmi les jeunes âgés entre 5 et 14 ans vivant en milieu urbain, il y a 160 d'entre eux qui possèdent la capacité de parler une langue autochtone pour chaque 100 personnes qui ont une langue maternelle autochtone, suggérant ainsi que 60 des 160 jeunes ont appris cette langue en tant que langue seconde. En revanche, on trouve parmi les enfants qui habitent dans les réserves, le nombre de ceux qu possèdent la capacité de parler la langue est plus près du nombre de personnes qui parlent la langue maternelle autochtone, comme indiqué par un indice de capacité d'environ 115.

Importance de la transmission intergénérationnelle

La transmission intergénérationnelle est essentielle non seulement pour le maintien de la langue, mais aussi pour sa revitalisation, en particulier dans le cas des langues autochtones qui ne peuvent dépendre de l'immigration pour faire durer la population des locuteurs. La transmission intergénérationnelle contribue au maintien des langues viables au sein des communautés où la langue autochtone est la langue maternelle et le principal instrument de communication. En termes de revitalisation, la capacité de transmettre la langue d'une génération à l'autre doit être restaurée, car les langues sont menacées dans les communautés qui abandonnent les langues autochtones au profit des langues dominantes. Il ne suffit pas d'augmenter le nombre de locuteurs d'une deuxième langue; il faut aussi augmenter le nombre de locuteurs d'une langue autochtone comme la langue maternelle et restaurer la transmission de cette langue d'une génération à l'autre. Puisque nous ne pouvons compter sur l'immigration en tant que source de nouveaux locuteurs de langues autochtones, la transmission intergénérationnelle est particulièrement essentielle. Les enfants représentent les futurs locuteurs des langues autochtones, et constituent la principale considération de maintien et de revitalisation des langues. Selon l'UNESCO (Wurm, 1996), une langue est menacée si elle n'est pas apprise par au moins 30 % des enfants d'une collectivité. Les données du recensement de 2001 indiquaient qu'au Canada, seulement 15 % des enfants autochtones apprenaient une langue maternelle autochtone.[21]

Profils de la survie et du maintien des langues au sein des familles

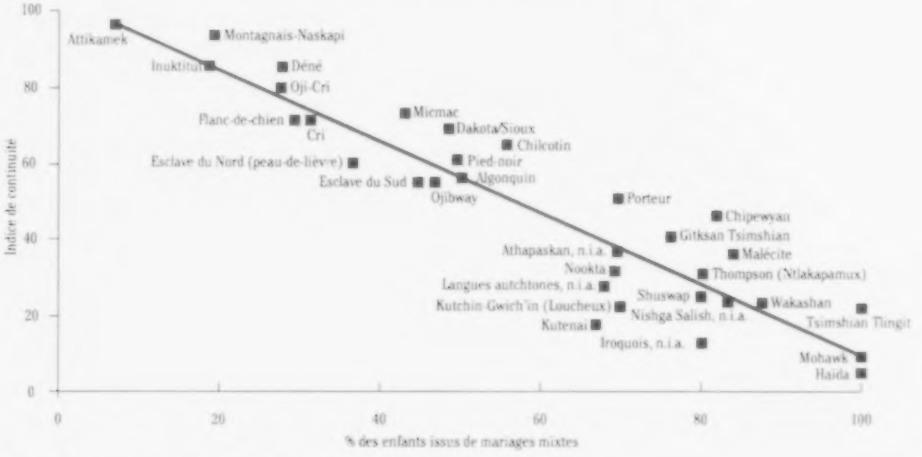
Événements en matière de famille et du cycle de vie

On peut explorer la compréhension du processus de l'utilisation et du déclin des langues dans le contexte des événements en matière de famille et du cycle de vie. Une analyse de cohorte de données de recensements (1981-1996) montre que le maintien d'une langue maternelle autochtone en tant que langue parlée à la maison est lié au cycle de vie; la perte d'une langue a plus de chances de survenir pendant les années de la « constitution d'une famille » alors que les jeunes quittent leur foyer d'origine, entrent sur le marché du travail, se marient, constituent des familles ou déménagent dans un environnement urbain plus vaste. Le déclin le plus marqué, soit chez les femmes âgées de 20 à 24 ans en 1981 et chez celles âgées de 35 à 39 ans en 1996, a de sérieuses répercussions du fait que c'est justement durant cette période que les femmes tendent à élever de jeunes enfants. Par rapport aux hommes, les femmes tendent à être plus nombreuses à quitter les réserves pour les villes, et elles sont par conséquent plus susceptibles de faire un mariage mixte – ce qui est particulièrement important pour les langues menacées dans des communautés où les taux de mariage mixte et d'urbanisation sont élevés (Norris, 1998).

Mariage mixte, continuité et transmission des langues

Un taux élevé de mariages mixtes est associé à une baisse soutenue de l'indice de continuité de la langue. Il existe une forte association linéaire inverse entre la continuité d'une langue (pour tous les âges) et les mariages mixtes (pourcentage d'enfants issus de mariages mixtes) pour les langues autochtones, comme illustrée à la Figure 5 et d'après Harrison (1997). Les langues viables qui ont un taux très élevé de continuité (de plus de 80 %), telles que les langues attikamek, montagnais-Naskapi et inutktitut, et un taux faible de mariages mixtes (moins de 20 %) figurent dans le coin supérieur gauche du graphique. À l'opposé, les langues menacées telles que le haïda, le tlingit et le kutenai sont dans le coin opposé en bas, à droite et ont des taux très faibles de continuité de 20 % ou moins et des taux de mariages mixtes qui se situent près de 90 %. Le cri, qui constitue la principale langue des Premières nations, se trouve dans le quadrant supérieur gauche avec des taux de continuité et de mariages mixtes d'environ 70 % et de 30 % respectivement.

Figure 5 : Continuité des langues autochtones et pourcentage des enfants issus de mariages mixtes, selon les langues autochtones du ou des parents, Canada, 1996



Source : Recensement de 1996, de Norris et MacCon.

Transmission des langues des parents aux enfants : langue maternelle, langue parlée à la maison ou langue seconde?[22]

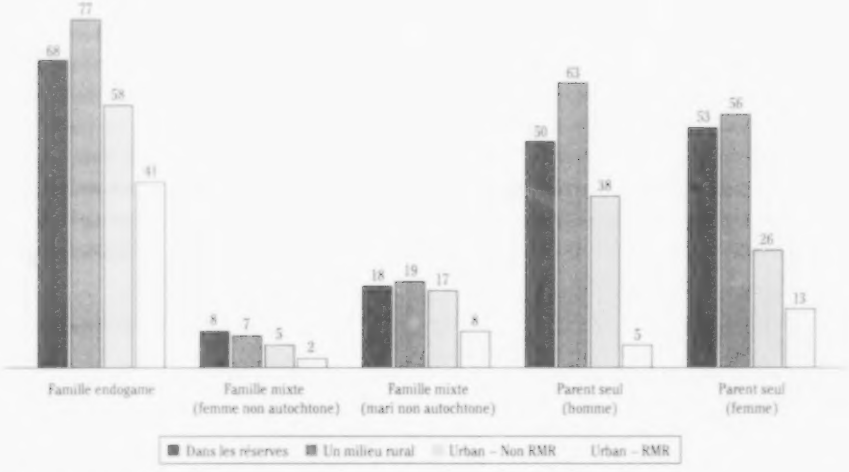
Lors d'une étude effectuée auprès de 58 000 enfants (âgés entre 5 et 14 ans) qui ont au moins un parent qui parle une langue maternelle autochtone, en général, 54 000 (plus de 90 %) de ces enfants ont la capacité (les connaissances) nécessaire pour mener une conversation dans la langue autochtone de leurs parents; mais seuls 27 000 (47 %) ont comme langue maternelle la langue autochtone de leurs parents; alors que 22 000 (38 %) parlent une langue autochtone à la maison (voir le Tableau 2). L'érosion de l'utilisation des langues autochtones à la maison que l'on observe chez les plus jeunes est davantage marquée pour ce qui est des langues menacées : pratiquement aucune d'entre elles n'est parlée par les enfants à la maison et elles sont plus susceptibles d'être apprises comme langue seconde que comme langue maternelle, ce qui contribue au vieillissement des locuteurs de langue maternelle. Cela aura éventuellement pour résultat de rapprocher les langues menacées plus près de l'extinction.

Acquisition des langues chez les enfants au sein des familles et des communautés[23]

La famille et la communauté jouent ensemble un rôle essentiel dans la transmission des langues autochtones des parents aux enfants. Ni la capacité de la famille ni l'aide de la communauté ne suffit pas à elle seule pour garantir la transmission adéquate d'une langue maternelle autochtone d'une génération à l'autre. La transmission intergénérationnelle a plus de chances de réussir dans les communautés autochtones au sein de familles où les deux parents ont une langue maternelle autochtone. La transmission peut être réalisée en appuyant ces familles au sein de la collectivité en ayant les deux parents ou un seul parent qui parle une langue maternelle autochtone. De plus, il existe aussi des différences liées au genre relativement aux profils et à l'étendue de la transmission des langues par le mariage et le lieu de résidence. Parmi les enfants issus de couples exogames où l'homme a une langue maternelle qui n'est pas autochtone par exemple, la proportion des enfants qui parlent une langue maternelle autochtone est plus élevée, comparativement à la situation opposée où la mère parle une langue qui n'est pas une langue autochtone. Pour les deux types de mariages exogames, la proportion des enfants qui parlent une langue maternelle autochtone est plus élevée au sein des communautés autochtones que dans les villes.[24]

À l'extérieur des communautés qui sont principalement autochtones, en particulier au sein des grandes villes, la transmission et la continuité sont réduites de manière significative, et ce même sous des conditions linguistiques idéales au sein de familles où les parents sont endogames. Pour les familles endogames, les incidences de la communauté, bien qu'elles soient positives, n'ont qu'une portée limitée quant à la réduction du faible taux de transmission de la langue maternelle. Les tendances indiquent un déclin continue quant à la transmission intergénérationnelle et ce déclin est accompagné par une réduction et un vieillissement de la population de LMA, ainsi qu'une probabilité croissante que les langues autochtones qui seront de plus en plus apprises en tant que langues secondes, en particulier dans les milieux urbains ou si la langue est menacée (voir la Figure 6 et le Tableau 2).

Figure 6 : Pourcentage des enfants qui parlent une LMA, par type de famille et lieu de résidence. Canada, 1996



Source : Recensement de 1996, totalisations spéciales, Norris, 2003.

Tableau 2 : Indicateurs de langues pour les enfants issus de parents qui parlent une LMA, par langue du ou des parents. Canada, 1996

Langue autochtone du ou des parents	STATUT de la langue	Nombre d'enfants	% des enfants qui parlent la langue	% des enfants de LMA	% des enfants qui parlent une langue autochtone à la maison	Indice de continuité (LM/LMA)	Indice de capacité (KN/LMA)
FAMILLE LINGUISTIQUE ALGONQUIENNE	**Plutôt viable**	**41 380**	**94,5**	**43,8**	**34**	**78**	**216**
CRI	Grande viabilité	24 795	96,7	45,4	35,7	79	213
OJIBWAY	Grande viabilité	8 065	87,1	24,9	16	64	350
MONTAGNAIS-NASKAPI	Viabilité faible	2 015	98,5	87,3	81,1	93	113
MICMAC	Viabilité faible	1 895	96	49,3	30,9	63	195
OJI-CRI	Viabilité faible	1 465	95,9	58,0	43,7	75	165
ATTIKAMEK	Viabilité faible	970	96,9	93,3	91,8	98	104
PIEDS-NOIRS	Viabilité faible	1 510	90,7	7,9	4,6	58	1 142
ALGONQUIENNE	Viabilité faible	475	89,5	56,8	17,9	31	157
MALECITE	Viabilité faible	190	86,8	2,6	7,9	300	3 300
FAMILLE LINGUISTIQUE INUKTITUT	**Grande viabilité**	**7 580**	**98,1**	**79**	**69,9**	**88**	**124**

Langue autochtone du ou des parents	STATUT de la langue	Nombre d'enfants	% des enfants qui parlent la langue	% des enfants de LMA	% des enfants qui parlent une langue autochtone à la maison	Indice de continuité (LM/LMA)	Indice de capacité (KN/LMA)
FAMILLE LINGUISTIQUE ATHABASCANE	**Plutôt viable**	**5 575**	**90,9**	**41,4**	**33,2**	**80**	**219**
DÉNÉ	Viabilité faible	2 425	94,4	66,8	58,1	87	141
SOUTH SLAVE	Viabilité faible	715	93,0	28,7	18,9	66	324
DOGRIB	Viabilité faible	610	96,7	50	32,8	66	193
CARRIER	Viabilité faible	530	88,7	7,5	4,7	63	1 175
CHIPPEWYAN	Viabilité faible	545	79,8	11	7,3	67	725
ATHABASCANE N.I.A	incertain	285	80,7	12,3	7	57	657
CHILCOTIN	Viabilité faible	250	90,0	8	4,0	50	1 125
KUTCHIN-GWICH'IN (LOUCHEUX)/NORTH SLAVE	menacée	215	74,4	11,6	4,7	40	640
FAMILLE LINGUISTIQUE DU DAKOTA – SIOUX	**Viabilité faible**	**1 360**	**83,1**	**38,6**	**33,1**	**86**	**215**
FAMILLE LINGUISTIQUE SALISH	menacée	**615**	**67,5**	**8,9**	**1,6**	**18**	**755**
FAMILLE LINGUISTIQUE TSIMSHIAN	**Plutôt menacée**	**590**	**89,8**	**10,2**	**0,8**	**8**	**883**
FAMILLE LINGUISTIQUE WAKASH	menacée	**295**	**52,5**	**3,4**	**0,0**	**0**	**1 550**
FAMILLE LINGUISTIQUE IROQUOIENNE	**incertain**	**80**	**43,8**	**31,3**	**0,0**	**0**	**140**
ISOLATS HAIDA-TLINGIT-KUTENAI	menacée	**85**	**64,7**	**23,5**	**0,0**	**0**	**275**
TOTAL DES LANGUES AUTOCHTONES *	**Combinaison de viabilité et de menace**	**57 570**	**93,7**	**47,1**	**37,6**	**80**	**199**

* **Y COMPRIS la langue algonquienne N.I.A**

Source : Recensement de 1996, totalisations spéciales, calculs de l'auteur.

Langues menacées : passage de la langue d'une génération à l'autre

Il existe clairement des différences importantes dans le profil et la portée de la transmission des langues des parents aux enfants parmi les langues qui sont viables et menacées. Les enfants qui apprennent une langue autochtone en tant que langue seconde peuvent se diriger vers la prévention, ou au moins vers le ralentissement, de l'extinction des langues qui sont menacées. Par contre, si la langue n'est pas leur langue maternelle, ils seront moins aptes à la transmettre à leurs enfants. En plus de la sensibilisation croissante que les langues autochtones sont menacées, il y a aussi le fait que les familles, les communautés, l'éducation et l'appui du gouvernement, jouent tous un rôle important quant à la préservation, au maintien et à revitalisation de ces langues. Comme ce document tente de le démontrer, le lieu de résidence, que cela soit dans la ville ou dans une communauté autochtone, la structure familiale, et l'exogamie linguistique constituent toutes des considérations importantes quant au profil et à la portée de la transmission intergénérationnelle.

Perspectives

La diversité considérable des langues autochtones que nous observons aujourd'hui pourrait diminuer et le profil de ces langues pourrait changer, compte tenu que la moitié des langues autochtones sont soit menacées ou près de l'extinction. Dans l'ensemble, les tendances à la baisse concernant la continuité et la transmission de la langue d'une génération à l'autre donnent lieu à une proportion de moins en moins grande d'enfants au sein des populations de LMA vieillissante; la probabilité que les enfants apprennent une langue autochtone comme langue seconde (au lieu d'une langue maternelle) augmente. Pour ce qui est de la survie, les perspectives sont sombres pour de nombreuses langues menacées, lorsque pratiquement aucun enfant ne parle la langue à la maison et que les personnes qui la parle à la maison ont en moyenne 50 ans. Pour les langues autochtones, les caractéristiques linguistiques des enfants constituent d'importants déterminants non seulement de la préservation de ces langues mais aussi de leur survie, et par conséquent de l'avenir de la diversité des langues autochtones au Canada. En outre, les langues actuellement viables pourraient être de plus en plus confrontées à des problèmes de continuité chez les plus jeunes, ce qui accélérerait le processus d'érosion des langues. Ainsi, toute perspective d'une croissance de l'urbanisation chez les populations autochtones peut aussi accélérer le processus de la perte des langues, et ce étant donné les défis actuels de la préservation de l'utilisation des langues autochtones dans les milieux urbains. Dans le cas des langues qui sont déjà menacées, l'extinction pourrait n'être qu'à une génération d'ici. Ainsi, dans une génération, seule la moitié des différentes langues autochtones parlées aujourd'hui pourraient être utilisées. De plus, certains ouvrages estiment que 80 % des langues nord-américaines qui étaient parlées au début du XX^{e} siècle disparaîtront au cours de cette génération; il existe même une prédiction qui affirme que seulement de 20 à 30 langues autochtones survivront et seront parlées en Amérique du Nord d'ici 2040 (McConvell et Thieberger, 2001).

Les répercussions de ces tendances par rapport à la disparition de la diversité linguistique sont profondes, et ce au niveau mondial. Dans son livre intitulé *Vanishing Voices* (2000), Nettle et Romaine expliquent que « L'extinction des langues constitue un aspect de la situation générale de l'effondrement quasi total de l'écosystème à l'échelle mondiale. » De plus, dans son livre intitulé *Dark Age Ahead* (2004), qui émet une mise en garde au sujet de l'effondrement éventuel de la civilisation occidentale et de la fin d'une culture, Jane Jacobs fait allusion à la façon dont les peuples autochtones ont perdu leur langue, leurs traditions et leur culture à tout jamais au nom du « progrès ». Hale (1992) affirmait que « Les langues reflètent la richesse intellectuelle des personnes qui les parlent. Perdre n'importe laquelle de ces langues équivaut à lancer une bombe sur le Louvre. » L'intérêt soulevé dans l'*Enquête*

auprès des peuples autochtones de 1991 par la vaste majorité d'adultes autochtones à l'égard de l'apprentissage ou du réapprentissage d'une langue autochtone est peut-être attribuable en partie à une sensibilisation accrue à la culture et à l'identité autochtones. L'espoir est permis et l'on note des signes de revitalisation : la perception de plus en plus grande que les langues autochtones sont menacées est accompagnée d'une prise de conscience grandissante voulant que les familles, les communautés, l'éducation et le soutien du gouvernement aient tous un rôle important à jouer dans la préservation et la revitalisation de ces langues. Et non seulement au Canada, mais dans le monde entier. « Au cours des dernières décennies du XX[e] siècle, nous avons assisté à une résurrection du militantisme autochtone, du simple citoyen aux groupes de pression internationaux. » (Nettle et Romaine). Alors que nous étudierons les perspectives et la diversité des langues autochtones au cours de la prochaine génération, peut-être pourrions-nous terminer en nous posant la question suivante : « Combien y aura-t-il de façons de dire « bonjour » en utilisant les langues autochtones dans le Canada de demain? »

Références

Commission royale sur les peuples autochtones. 1996. *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (vol. 3) Vers un ressourcement.* Ottawa : Ministre des Approvisionnements et Services du Canada.

Commission royale sur les peuples autochtones. 1996. *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (vol. 4) : Perspectives et réalités.* Ottawa : Ministre des Approvisionnements et Services du Canada.

Crystal, David. 2000. *Language Death.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hale, Kenneth. 1992. « Language Endangerment and the Human Value of Linguistic Diversity ». *Language* 68 : 35-42.

Harrison, B.R. 1997. *Languages Integration. Results of an Intergenerational Analysis. Statistical Journal of the United Nations* ECE 14 : 289-303.

Jacobs, Jane. 2004. *Dark Age Ahead.* Toronto : Random House of Canada.

Kinkade, M.D. 1991. « The Decline of Native Languages in Canada ». Dans *Endangered Languages.* Editions Robert H. Robins et Eugenius M. Uhlenbeck. Publié avec l'autorisation du Comité international permanent des linguistes (CIPL). New York : Berg Publishers Limited.

Krauss, Michael. 1992. « The World's *Languages* in Crisis ». Language 68 : 4-10.

McConvell, Patrick et Nicholas Thieberger. 2001. « The State of Indigenous Languages in Australia- 2001 », Australia : State of the Environment, Deuxième document technique, Séries n° 2 (Natural and Cultural Heritage) Australia Department of the Environment and Heritage (Ministère de l'Environnement et du Patrimoine de l'Australie).

Nettle, Daniel et Romaine, Suzanne. 2000. *Vanishing Voices: The Extinction of the World's Languages.* Oxford : Oxford University Press.

Norris, M.J. 1998. « Canada's Aboriginal Languages ». *Canadian Social Trends* 51 (Winter), Statistique Canada, Cat. n° 11-008.

Norris, M.J. 2003. « From Generation to Generation: Survival and Maintenance of Canada's Aboriginal Languages within Families, Communities and Cities". Dans *Maintaining the Links Language, Identity and the Lands, Proceedings of the Seventh Conference of The Foundation for Endangered Languages.* Presenté à Broome, Australie-Occidentale, du 22 au 24 septembre 2003.

Norris, M.J. et L. Jantzen. 2003. « Aboriginal Languages in Canada's Urban Areas: Characteristics, Considerations and Implications ». Dans Not *Strangers in These Parts: Urban Aboriginal Peoples.* Editions David Newhouse et Evelyn Peters. Ottawa : Bureau du Conseil privé.

Norris, M.J. et K. MacCon. 2003. « Aboriginal Language, Transmission and Maintenance in Families: Results of An Intergenerational and Gender-Based Analysis for Canada, 1996 ». Dans *Aboriginal Conditions: Research as a Foundations for Public Policy.* Editions Jerry White, Paul Maxim et Dan Beavon. Vancouver : UBC Press.

Statistique Canada (2004). *Le dictionnaire du recensement de 2001*, Cat. n° 92-378-XIE. Ottawa.

Stiles, D.B. 1997. « Four Successful Indigenous Language Programs ». Dans *Teaching Indigenous Languages.* Ed. J. Reyhner. Flagstaff, AZ : Northern Arizona University.

Tait, H. 2000. « Aboriginal Women ». Dans *Women in Canada 2000: a Gender-Based Statistical Report.* Statistique Canada. (Cat. n° 89-503, XPB).

Wurm, S.A., ed. 1996. *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing.* Canberra/Paris : Pacific Linguistics/UNESCO.

Notes

1 Vous pouvez obtenir une version plus longue de ce document en communiquant avec : Mary Jane Norris, **maryjane_norris@pch.gc.ca**, Direction de la politique et de la recherche, Direction des affaires autochtones, Patrimoine Canada.

2 Les opinions qui sont émises dans ce document ne reflètent pas nécessairement les opinions du ministère du Patrimoine canadien. L'auteure désire remercier Sarah Vowles et Suzanne Gibeault pour leur appui et leurs commentaires sur les articles, ainsi que Norman Williams de la Direction de la politique et de la recherche, Direction des affaires autochtones, Patrimoine Canada, pour ses commentaires.

3 Dans les données canadiennes de recensement sur les langues autochtones, le michif n'est pas classé séparément, mais il est inclus dans la catégorie « algonquienne n.i.a. ». Résultat : les données sur la langue michif ne sont pas analysées séparément dans ce document.

4 Les conclusions qui sont présentées dans ce document sont fondées sur des analyses de données de recensement qui proviennent principalement du recensement de 1996 et d'autres recensements à partir de 1981. Des données du recensement de 2001 sont inclues, jusqu'à un certain point, mais au moment de la production de ce document, l'analyse des données de 2001 était encore en cours.

5 On définit la langue maternelle comme étant la première langue qui est apprise à la maison à l'enfance et qui est encore comprise par la personne au moment du recensement.

6 On définit la langue parlée à la maison comme étant la langue qui est utilisée le plus souvent à la maison par la personne au moment du recensement. Dans le recensement de 2001, on a ajouté une nouvelle section sur les langues parlées sur une base régulière à la maison (Statistique Canada, 2002). On limite l'analyse, dans ce document, à la langue qui est parlée le plus souvent.

7 La connaissance des langues (non officielles) se réfère aux langues autres que l'anglais et le français dans laquelle le répondant peut entamer une conversation. Dans le Guide de recensement de 2001, on demandait aux répondants de ne rapporter que les langues dans lesquelles la personne pouvait converser sur divers sujets pendant un certain temps (Statistique Canada, 2002).

8 Voir **www.terralingua.org** pour de plus amples renseignements.

9 Ces tendances ne sont pas propres au Canada : au moins la moitié des 6 000 langues parlées dans le monde pourraient disparaître au cours du prochain siècle (Nettle et Romaine, 2000). « Certaines personnes croient même que 90 % des langues disparaîtraient (Krauss 1992:7); tandis que Crystal (2000) croit que la diminution vers une seule langue, l'anglais, vers 2100 de notre ère, bien qu'il ne le pense pas, ne serait pas au-delà des limites de possibilités aux niveaux actuels d'attrition. » (de McConvell et Thieberger, 2001).

10 La plupart de cette section provient de Norris, 1998.

11 Cette portion est fondée sur le nombre de langues, tel que classifié dans le recensement. Si on prend en considération plusieurs des petites langues qui ne sont pas codées séparément par le recensement, la part de la Colombie-Britannique des cinquante langues autochtones du Canada serait alors plus grande que la proportion du recensement, puisque « plusieurs de ces petites langues qui sont en « voie de disparition » sont en Colombie-Britannique.

12 Les communautés autochtones sont définies selon les subdivisions du recensement de 1996, y compris les réserves, les établissements, les communautés du Nord, etc. Ces communautés ne comptent pas toutes une population de langue maternelle autochtone (LMA) : des 800 communautés recensées, environ 8 % de ces dernières n'en ont pas. Dans le cas de ces communautés ou des communautés dont le recensement est incomplet (75), l'association à une langue autochtone en particulier repose sur des sources du MAINC.

13 On interchange le terme « villes » avec la définition de Région métropolitaine de recensement (RMR) et celle d'Agglomération de recensement (AR) de Statistique Canada pour alléger le texte.

14 La population par langue maternelle autochtone des villes varie non seulement en taille, mais aussi en diversité. Winnipeg est la ville dont la population par langue maternelle autochtone est la plus importante (5 120), suivie par Edmonton (2 905) et Vancouver (1 750). Si on examine la composition au sein des villes, Winnipeg est très homogène puisque seules les langue cri et ojibwa sont parlées. La composition des langues autochtones à Vancouver est très diversifiée ce qui reflète la diversité des langues en Colombie-Britannique de même que les effets de la migration. Par contre, on trouve très peu de personnes qui parlent les langues autochtones à Vancouver. De plus, la population de cette ville est plus âgée comparativement à d'autres villes.

15 L'indice de continuité (LM/LMA) mesure la continuité ou la vitalité de la langue, en comparant le nombre de personnes qui parlent une langue à la maison au nombre de personnes qui ont appris cette même langue en tant que langue maternelle. Un ratio qui est inférieur à 100 indique un déclin quant à la force de la langue (c'est-à-dire que pour chaque 100 personnes qui parlent une langue maternelle autochtone, il y en a moins de 100 dans la population en général qui parlent cette langue à la maison). Plus le total est faible, plus grandes sont la diminution et l'érosion de la langue.

16 L'indice de capacité (KN/LMA) compare le nombre de personnes qui parlent une langue avec le nombre de personnes qui parlent une langue maternelle autochtone. Si pour chaque 100 personnes qui parlent une langue maternelle autochtone en particulier, plus de 100 personnes dans la population en général sont capables de parler cette langue, alors certaines personnes ont appris cette langue en tant que langue seconde soit à l'école, soit plus tard au cours de leur vie. Ceci peut indiquer un certain degré de réapparition d'une langue.

17 Cette section provient de Norris et Jantzen, 2003.

18 La transmission des langues autochtones, des parents aux enfants, en tant que langue maternelle est clairement menacée dans un environnement urbain puisqu'il y a peu d'Autochtones qui parlent une langue autochtone à la maison. Environ 28 % des personnes âgées de plus de 65 ans et qui habitent dans les villes, parlent une langue maternelle autochtone comparativement à un peu plus de 5 % des jeunes adultes (15 à 24 ans). En général, l'âge moyen de la population qui parle une langue maternelle autochtone est d'environ 30,7 ans, tandis que pour plusieurs la population de LMA tend à être un peu plus âgée, et ce particulièrement en Colombie-Britannique où il existe plusieurs langues qui sont menacées.

19 Les chiffres pour les personnes qui habitent dans les réserves sont de 51 % des personnes qui parlent une langue maternelle autochtone; 41 % qui parlent une langue autochtone à la maison et de 55 % qui ont des connaissances d'une langue autochtone.

20 La relation qui existe entre une continuité faible et une population âgée de langue maternelle est reflétée dans les villes. Par exemple, à Vancouver, où on parle très peu les langues autochtones en tant que langue parlée à la maison, comme illustré par un indice de continuité extrêmement faible d'un peu plus de 10, l'âge moyen de la population qui parle une langue maternelle est de 45 ans. À l'opposé, à Prince Albert, où l'indice de continuité de près de 50 indique que les langues autochtones sont parlées de plus en plus à la maison, puisque l'âge moyen des personnes qui parlent une langue maternelle autochtone est un peu plus de 30 ans. Bien que l'environnement urbain constitue un défi pour les langues autochtones en général, quelques unes des différences interurbaines qui figurent ici reflètent aussi les différences dans la diversité et la viabilité de chaque langue. Le cri, par exemple, qui constitue la langue autochtone la plus répandue et la plus viable au Canada, est la langue autochtone principale à Prince Albert, ce qui représente près de 90 % de la langue maternelle de la population; tandis que la composition des langues à Vancouver est beaucoup plus diversifiée. En effet, on représente plusieurs langues dont plusieurs d'entre elles, sauf le cri et l'ojibway, sont considérées comme étant menacées. De plus, certaines villes possèdent des réserves dans les limites de la RMR/AR, dont certaines représentent une part importante de la population de LMA de la RMR/AR.

21 Les tendances indiquent que plusieurs langues seront confrontées avec des défis en matière de continuité pour la prochaine génération. La vitalité des langues a décliné de 1981 à 2001. En effet, l'utilisation de la langue à la maison a montré des signes d'érosion continus et la population de LMA a vieilli : l'âge moyen de la population de LMA s'est accru de 5 ½ ans, atteignant 33 ans en 2001, et les enfants constituent une part de moins en moins grande de la population de LMA. De 1986 à 2001, la proportion des enfants (de 0 à 19 ans), a diminué, passant de 41 % à 32 %, tandis que celle des adultes âgés de 55 ans et plus a connu une hausse, de 12 % à 17 %. Selon le recensement de 2001, l'érosion se poursuit – pour la première fois depuis 1981, la population de LMA a diminué, passant de 208 600 personnes en 1996 à 203 900 personnes en 2001.

22 Cette section provient de Norris et MacCon, 2003.

23 Cette section provient de Norris, 2003.

24 Pour discuter plus avant des profils de la transmission des parents aux enfants au sein des familles, par mariage mixte, structure familiale, lieu de résidence au sein des communautés et de villes, et les différences liées au genre des parents, veuillez lire Norris et MacCon (2002) et Norris (2003).

LANGUES OFFICIELLES ET DIVERSITÉ AU CANADA

William Floch
Direction de la politique
Direction générale du programme d'appui aux langues officielles
Ministère du Patrimoine canadien

Pour comprendre la diversité et les langues officielles, il est nécessaire d'examiner les aspects démographiques et la façon d'établir un lien entre les langues officielles et la diversité. Pour ce faire, il faut tenir compte de deux importants facteurs : d'une part, les langues officielles sont inhérentes à la diversité du Canada et, d'autre part, les communautés de langues officielles peuvent partager des caractéristiques d'identité liées à la religion, à l'immigration, au fait d'être d'une minorité visible, à la citoyenneté autochtone ou au patrimoine autochtone.

Depuis la fondation du Canada, la diversité est un élément essentiel, voire déterminant, du pays. À l'époque de la Confédération, la dualité était au cœur du sujet et elle touchait l'origine ethnique, la langue et la religion. En 1867, les droits à l'éducation ont été accordés à des groupes religieux en situation minoritaire; les protestants au Québec et les catholiques en Ontario avaient donc certaines garanties de recevoir des fonds publics pour financer l'éducation. Au cours des années 1980, ces droits à l'éducation des minorités ont été déterminés en fonction de la langue et étendus à l'ensemble du pays.

Même si, de nos jours, l'on considère notre diversité en termes de dualité, il y a d'un côté les Français, des catholiques qui descendent d'immigrants venus de la France, et de l'autre côté, les Britanniques, des protestants venus des îles Britanniques qui parlent anglais. Bien avant la Confédération, il était admis que cette double diversité valait mieux qu'une simple représentation. En 1866, dans les *Débats de la Confédération*, Georges-Étienne Cartier a proclamé que « Tant les Britanniques que les Canadiens-français sont en mesure d'apprécier et de comprendre leur position les uns par rapport aux autres [...] car, posséder une diversité de races c'est bien davantage un atout que l'inverse. » Avec notre connaissance de l'histoire canadienne, nous pouvons tous apprécier qu'il n'aurait pas pu être différemment, il était nécessaire d'avoir une reconnaissance dès le départ. Il faut donc nous arrêter à l'évolution historique du Canada pour déclarer que les langues officielles ont été, en un certain sens, la première expression de la diversité. Cette diversité a cependant évolué.

Il importe de ne pas perdre de vue, en évoquant la diversité canadienne et en particulier l'aspect des langues officielles, que nous avons partagé les compétences dans plusieurs domaines qui ont un effet sur les langues que la population utilise. Les gouvernements provinciaux appliquent des lois, des politiques et des programmes qui régissent l'utilisation et la reconnaissance de la langue. Le gouvernement fédéral, quant à lui, offre certaines garanties en vertu de la *Charte canadienne des droits et libertés* et de la *Loi sur les langues officielles*. Il s'ensuit que notre système varie énormément d'un océan à l'autre. Il existe d'importantes adaptations aux ententes linguistiques qui guident le Canada et les Canadiens. Il s'agit d'une action réciproque entre cette responsabilité concernant le partage des compétences pour la politique sur les langues officielles et la diversité géographique, historique et démographique qui sont les circonstances qui contribuent à la richesse de notre aventure canadienne.

En ce qui a trait aux langues officielles, nous voyons que ces dernières égalent la diversité et qu'il y a deux volets à ce sujet. Le premier volet touche le fait français au Canada. Le quart des Canadiens utilise le français comme langue maternelle. Si l'on aborde les origines ethniques des Canadiens, l'une des réalités qu'il ne faut pas oublier est la solidité de l'origine ethnique française. Ce sont les Britanniques qui se sont répandus et qui ont le plus changé. L'une des conséquences de la diversité des langues officielles réside dans le fait que deux millions de Canadiens sont membres des communautés de langues officielles en situation minoritaire. Ainsi, les francophones hors Québec et les anglophones du Québec vivent cette expérience où leur langue n'est pas nécessairement dominante, où ils essaient d'une certaine manière, d'assurer une aide institutionnelle au développement de leur communauté afin qu'elle survive (voir figure 1).

Figure 1

Le second volet touche la diversité au sein des communautés de langue officielle. En ce qui a trait à certaines caractéristiques ou expressions de la diversité, nous sommes d'avis que les communautés de langue officielle en situation minoritaire sont mieux en mesure de comprendre la diversité, que les communautés de langue officielle en situation majoritaire. Ainsi, par exemple, les francophones hors Québec ont davantage tendance à être des immigrants que les francophones au Québec. Les anglophones du Québec font plutôt partie d'un groupe d'immigrants que les anglophones hors Québec. La même tendance s'applique dans le cas des minorités visibles. Lorsque nous comparons les communautés anglophones et francophones et celles en situation majoritaire (celles qui partagent la même langue, mais vivent dans un milieu majoritaire), nous trouvons en fait que les communautés en situation minoritaire sont quelques fois plus diversifiées que les communautés en situation majoritaire (Tableau 1).

Tableau 1 : Proportion des immigrants dans les groupes de langue officielle au Canada, 2001

Provinces/Territoires	Communautés de langue officielle						Indice minorité/majorité
	en situation minoritaire			en situation majoritaire			
	Population totale	Immigrants	Proportion immigrants	Population totale	Immigrants	Proportion immigrants	
Terre-Neuve et Labrador	2 098	208	9,9 %	505 413	7 708	1,5 %	6,49
Île-du-Prince-Édouard	5 268	90	1,7 %	128 078	4 030	3,1 %	0,54
Nouvelle-Écosse	33 768	1 275	3,8 %	862 973	39 555	4,6 %	0,82
Nouveau-Brunswick	238 453	2 680	1,1 %	480 928	19 610	4,1 %	0,28
Québec	918 955	284 115	30,9 %	6 149 340	386 090	6,3 %	4,92
Ontario	527 715	61 023	11,6 %	10 531 470	2 781 448	26,4 %	0,44
Manitoba	43 393	1 813	4,2 %	1 051 263	126 023	12,0 %	0,35
Saskatchewan	16 553	658	4,0 %	943 598	45 903	4,9 %	0,82
Alberta	58 828	5 938	10,1 %	2 851 963	408 601	14,3 %	0,70
Colombie-Britannique	59 373	13 628	23,0 %	3 707 773	909 778	24,5 %	0,94
Yukon	888	118	13,2 %	27 573	2 863	10,4 %	1,28
Territoires du Nord-Ouest	913	50	5,5 %	35 803	2 295	6,4 %	0,85
Nunavut	415	15	3,6 %	22 775	425	1,9 %	1,94
Régions							
Atlantique	279 585	4 253	1,5 %	1 977 390	70 903	3,6 %	0,42
Québec	918 955	284 115	30,9 %	6 149 340	386 090	6,3 %	4,92
Ontario	527 715	61 023	11,6 %	10 531 470	2 781 448	26,4 %	0,44
Prairies/Territoires	61 263	2 535	4,1 %	2 053 438	174 645	8,5 %	0,49
Ouest/Yukon	119 688	19 683	16,5 %	6 587 308	1 321 243	20,1 %	0,82
Communautés							
Canada, comm. de langue officielle minoritaire	1 906 605	371 608	19,5 %	27 298 945	4 734 328	17,3 %	1,12
Francophones, comm. de langue off. minoritaire	987 650	87 493	8,9 %	21 149 605	4 348 238	20,6 %	0,43
Anglophones, comm. de langue off. minoritaire	918 955	284 115	30,9 %	6 149 340	386 090	6,3 %	4,92

Source : Statistique Canada, Recensement du Canada de 2001, échantillon de 20 %

La définition linguistique utilisée est la première langue officielle parlée. Les réponses doubles sont réparties également.

La seconde observation touche l'intégration des caractéristiques de la diversité, lorsque nous classons les quatre communautés : les anglophones et les francophones vivant au Québec et ceux vivant hors Québec. Ce sont habituellement les anglophones du Québec qui viennent en tête de liste lorsqu'on évoque la diversité en matière de religion, de minorités visibles et d'immigration. Encore une fois, nous sommes devant une communauté de langue officielle en situation minoritaire, qui est en elle-même très diversifiée.

Cette analyse est fondée sur les données du recensement canadien qui renferment plusieurs questions relatives à la langue (voir le tableau 2). Commençons alors par la notion de la langue utilisée à la maison. S'il nous fallait répartir « francophones et anglophones » selon la langue qu'ils parlent à la maison, la minorité atteindrait à peine 1,3 millions de citoyens. Si notre point de répartition était basé sur la langue maternelle, c'est-à-dire la langue que les parents apprennent à leurs enfants et que ces derniers peuvent encore utiliser, ce chiffre grimperait à 1,5 millions. Par contre, si nous nous arrêtons à la variable qui découle des trois questions du recensement plutôt que seulement à la première langue officielle parlée, laquelle inclus les deux critères qui viennent d'être mentionnés dans l'axe du troisième, qui réfère à la connaissance des langues officielles, nous atteignerions l'important chiffre de 1,9 millions de minorités canadiennes.

Tableau 2 : Les communautés de langue officielle en situation minoritaire au Canada, 2001

	Première langue officielle parlée			Langue maternelle			Langue parlée au foyer		
	simple	ajusté	cum.	simple	ajusté	cum.	simple	ajusté	cum.
Terre-Neuve et Labrador	2 050	2 098	2 145	2 180	2 351	2 525	895	995	1 100
Île-du-Prince-Édouard	5 235	5 275	5 315	5 665	5 883	6 100	2 710	2 818	2 925
Nouvelle-Écosse	33 175	33 768	34 360	34 025	35 379	36 745	19 000	19 789	20 610
Nouveau-Brunswick	237 620	238 453	239 285	236 665	239 357	242 060	215 055	217 771	220 495
Québec	828 730	918 955	1 009 180	557 040	591 379	627 505	700 885	746 893	796 855
Ontario	489 905	527 708	565 510	485 630	509 266	533 970	289 530	307 297	326 030
Manitoba	42 415	43 383	44 350	44 335	45 926	47 555	19 685	20 893	22 130
Saskatchewan	16 210	16 553	16 895	17 780	18 629	19 515	4 405	4 806	5 220
Alberta	55 645	58 823	62 000	58 645	62 241	65 995	18 705	20 673	22 745
Colombie-Britannique	51 975	59 373	66 770	54 400	58 887	63 620	14 485	16 907	19 515
Yukon	850	883	915	890	933	975	420	435	450
Territoires du Nord-Ouest	875	915	995	950	1 000	1 050	360	393	425
Nunavut	385	415	445	395	408	425	220	225	230
Atlantique	278 080	279 593	281 105	278 535	282 969	287 430	237 660	241 373	245 130
Québec	828 730	918 955	1 009 180	557 040	591 379	627 505	700 885	746 893	796 855
Ontario	489 905	527 708	565 510	485 630	509 266	533 970	289 530	307 297	326 030
Prairies/Territoires	59 885	61 265	62 645	63 460	65 963	68 545	24 670	26 316	28 005
Ouest/Yukon	108 470	119 078	129 685	113 935	122 060	130 590	33 610	38 014	42 710
Francophones et Anglophones en siuation minoritaire	1 765 070	1 906 598	2 048 125	1 498 600	1 571 638	1 648 040	1 286 355	1 359 892	1 438 730
Anglophones en sit. minoritaire	936 340	987 643	1 038 945	941 560	980 258	1 020 535	585 470	612 999	641 875
Francophones en sit. minoritaire	828 730	918 955	1 009 180	557 040	591 379	627 505	700 885	746 893	796 855

Le concept de première langue officielle parlée (PLOP) est intéressant lorsqu'il repose sur la connaissance des langues officielle, sur la langue maternelle et troisièmement, sur la langue parlée à la maison. Une certaine identité linguistique peut ressortir de ces trois questions puisque, en fin de compte, 98,5 % de la population canadienne peut être répartie entre francophones et anglophones. Cette définition est donc inclusive, puisqu'elle englobe la majorité des Canadiens. Les exceptions auraient tendance à venir des immigrants, qui ne seraient pas inscrits dans des institutions d'enseignement ou actifs sur le marché du travail. Ils se tiennent peut-être à l'écart dans une maison ou ils n'ont pas eu la possibilité ou le désir d'apprendre le français ou l'anglais. Cette possibilité ou ce désir peut être lié à leur arrivée récente au pays. L'hypothèse de travail dans cette analyse serait donc que notre application de l'appartenance linguistique, la première langue officielle parlée, ne repose pas uniquement sur l'ethnicité. Même si elles sont fortement influencées par la langue maternelle, les langues officielles sont tout à fait complémentaires au multiculturalisme, mais elles ne s'y opposent pas.

Lorsque nous nous arrêtons à la dualité linguistique au Canada, tout en gardant en tête ces concepts, nous concluons que des francophones et des anglophones peuvent se trouver quelques fois en situation minoritaire et majoritaire (tableau 3). Au Québec, les francophones forment la majorité et donc, ils représentent 87 % de la population de cette province. Les anglophones du Québec sont minoritaires, puisqu'ils représentent 13 % de la population de cette province. Si nous considérons le Canada sans le Québec, les anglophones sont en situation majoritaire, représentant 95,6 % de la population, alors que les francophones sont en situation minoritaire et représentent 4,4 % de la population. Les anglophones, dans l'ensemble du Canada, sont donc majoritaires (à environ 76 %). Nous pouvons donc conclure que la géographie joue un rôle important dans la complexité de notre répartition linguistique et dans l'expression de notre diversité. C'est ainsi que des francophones ou des anglophones peuvent à la fois vivre en situations majoritaire ou minoritaire. C'est davantage le cas des francophones et ça dépend du point de vue avec lequel on regarde la situation : les francophones du Québec, même s'ils sont majoritaires dans leur province, demeurent une minorité au Canada et certainement en Amérique du Nord.

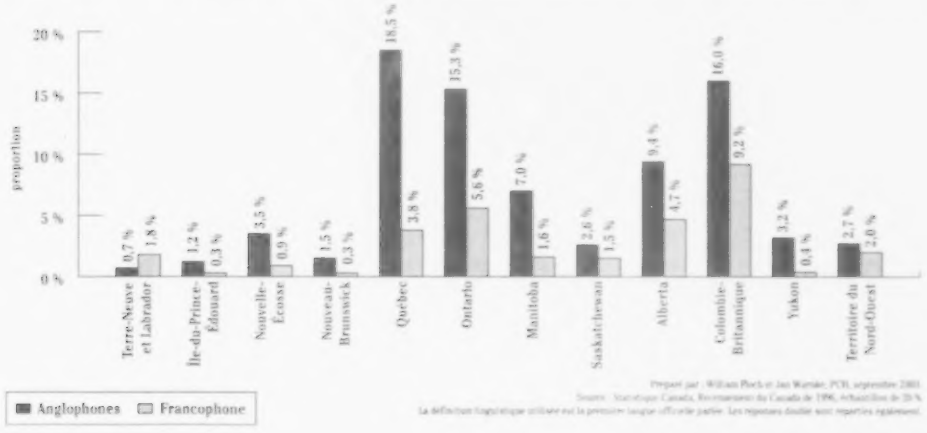
Tableau 3

	Québec	Canada, moins le Québec	Canada
Anglophones	Minorité (12,9 %)	Majorité (95,6 %)	Majorité (75,9 %)
Francophones	Majorité (87,1 %)	Minorité (4,4 %)	Minorité (24,1 %)

La figure 1 (présentée précédemment) illustre la plus forte concentration des communautés de langues officielles en situation minoritaire qui sont représentés par les secteurs du recensement comptant plus de 50 000 personnes dans le groupe minoritaire. On peut découvrir qu'il existe une concentration assez forte d'anglophones dans le Sud du Québec et dans l'Est et le Nord de l'Ontario. On peut découvrir également qu'il y a une forte concentration d'Acadiens francophones dans le Nord du Nouveau-Brunswick et une autre concentration de francophones dans l'Ouest, à Calgary et à Edmonton. L'une des différences qui existent entre les communautés de l'Ouest et de l'Est est leur nature même. De nombreux francophones de l'Ouest sont des immigrants ou des migrants d'autres provinces

qui se sont installés dans des milieux urbains où leur concentration assez faible. Ils sont peut-être importants en nombre, mais ils n'ont pas nécessairement une influence ou une visibilité locale. Dans l'Est du Canada, les francophones ont un fort niveau de concentration. Si nous nous arrêtons encore une fois aux proportions, nous voyons que dans l'Est du Canada, il y a un certain nombre des secteurs du recensement où il est possible de retrouver des communautés de langues officielles en situation minoritaire qui comprennent 20 % ou même plus que 50 % de la population locale. Ainsi, dans certaines régions à l'intérieur et à l'extérieur du Québec, les francophones et les anglophones forment respectivement une solide minorité locale ou, en fait, une majorité locale. Cependant, ce n'est définitivement pas le cas des francophones de l'Ouest du Canada qui constituent un nombre absolu élevé, mais d'une faible concentration (voir le tableau 4).

Tableau 4 : Proportion des minorité visibles dans les communautees linguistiques du Canada, 1996



Dans le tableau 5, la population est répartie en quatre communautés linguistiques : les francophones, les anglophones, les minorités et les majorités au Québec et au Canada. Si nous nous arrêtons à la proportion de ceux qui sont des minorités visibles, qui sont des immigrants, qui appartiennent à une religion autre que le christianisme, qui ont plusieurs origines ethniques et enfin, ceux qui sont d'origines autochtones, nous découvrons que les anglophones du Québec ont plus de possibilités d'être membres d'une minorité visible que les autres Canadiens. En fait, ils sont plus susceptibles d'être des immigrants, car 31 % des anglophones du Québec sont des immigrants. Aussi, les anglophones du Québec sont plus susceptibles d'avoir une appartenance religieuse probablement autre que chrétienne, soit environ 15 % ou presque 16 %, ce qui représente un niveau deux fois et demi plus élevé que dans le reste du Canada. Ainsi, les anglophones du Québec représentent un niveau élevé de diversité.

De façon générale, les francophones hors Québec et ceux du Québec ont un degré de diversité faible. Ainsi, 85 % des francophones hors Québec sont, par exemple, catholiques alors que 90 % des francophones vivant au Québec ont déclaré être catholiques. On découvre qu'en matière de religion, les anglophones à l'intérieur et à l'extérieur du Québec sont plus diversifiés. Une analyse très récente, à la fois très intéressante et très positive, qui signifie partiellement des choses à venir, a démontré qu'entre 1996 et 2001, la proportion des francophones et des immigrants, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du Québec, a augmenté à un rythme plus élevé que la moyenne canadienne.

Tableau 5 : Indicateurs de la diversité au sein des groupes de langue officielle, Canada

		Minorités visibles (1996)	Immigrants (2001)	Appartenance religieuse autre que chrétienne (2001)	Origines ethniques multiples (1996)	Autochtones (1996)
Canada	**Total**	**11,2 %**	**18,4 %**	**6,1 %**	**35,8 %**	**2,8 %**
Canada	Anglophones	élevé (1,12)	élevé (1,15)	élevé (1,15)	très élevé (1,20)	très élevé (1,22)
	Francophones	très bas (0,34)	très bas (0,54)	très bas (0,30)	très bas (0,46)	très bas (0,30)
Québec	Anglophones	très élevé (1,65)	très élevé (1,68)	très élevé (2,59)	similaire (0,95)	bas (0,85)
	Francophones	très bas (0,34)	très bas (0,28)	très bas (0,28)	très bas (0,40)	très bas (0,25)
Canada, moins le Québec	Anglophones	élevé (1,09)	élevé (1,12)	élevé (1,09)	très élevé (1,21)	très élevé (1,24)
	Francophones	très bas (0,35)	très bas (0,48)	très bas (0,43)	bas (0,85)	très bas (0,61)

Remarques : analyse par la Direction générale des programmes d'appui aux langues officielles, Patrimoine canadien

Basée sur les données du Recensement 1996 et 2001, Statistique Canada, échantillon de 20 %

Les chiffres sont les indices relatifs qui comparent une région par rapport à la population canadienne

La définition linguistique est la première langue officielle parlée. Les réponses doubles sont réparties également.

Pour donner un exemple s'appliquant aux Franco-Ontariens, en 1996, il y avait en Ontario 48 000 immigrants francophones; ils sont maintenant 61 000. L'arrivée d'immigrants qui utilisaient le français comme première langue officielle s'est sensiblement accrue au cours des cinq dernières années. Deviendront-ils des membres de la communauté francophone? Formeront-ils des identités semblables à celles des francophones de naissance de leur province actuelle de résidence? Cela reste à voir. Cependant, en ce qui a trait au moins au fait d'attirer les immigrants francophones d'ailleurs dans le monde, on peut se montrer raisonnablement optimiste à cet égard.

DIVERSITÉ ET CONCENTRATION ETHNIQUES DANS LES TROIS VILLES CARREFOURS DU CANADA

T.R. Balakrishnan
Professeur émérite de sociologie
Université de Western Ontario

Une des caractéristiques frappantes de la population canadienne contemporaine est sa remarquable diversité ethnique. Il y a plus de deux cents groupes ethniques qui ont été identifiés au recensement de 2001 et la proportion de naissances étrangères est de 18,4 %, soit la plus élevée en 70 ans. Cette diversité s'est réalisée dans une période de temps où la composition ethnique des immigrants était en changement. Alors que les immigrants de l'Europe occidentale prédominaient avant 1960, la plupart des immigrants sont venus essentiellement du Sud et de l'Est de l'Europe durant les années 1960 et 1970. Cependant, depuis ce temps, la majorité des immigrants sont originaires des pays du tiers monde. Depuis 1980, plus de la moitié des immigrants sont communément appelés « minorités visibles ». Parmi eux, les Noirs, les Asiatiques du sud et les Chinois en représentent environ les deux tiers. De plus, l'immigration des minorités visibles a doublé au cours de la dernière décennie (1991-2001), par comparaison à la précédente.

Attrait des villes carrefours

Cette rapide croissance des minorités ethniques et raciales soulève des questions concernant leur intégration au sein de la société canadienne. L'intégration peut être perçue à différents niveaux; économique, social, culturel, spatial, etc. L'intégration spatiale signifie que les groupes d'immigrants sont répartis de la même façon que le reste de la population. C'est loin d'être le cas en ce qui concerne les nouveaux immigrants au Canada. Presque les trois-quarts (73 %) des immigrants arrivés au cours des années 1990 vivaient à Montréal, à Toronto ou à Vancouver. Cette tendance n'est pas surprenante. Les possibilités d'emploi et la présence d'un grand nombre de mêmes groupes ethniques nous amène à prévoir un tel modèle. En outre, une grande partie de l'immigration consiste en l'immigration en série, où un nouvel immigrant suit un parent ou un ami immigré peu avant. Au Canada, dans son ensemble, la proportion de la population qui est une minorité visible est passée de 11,2 % à 13,4 % au cours de la période 1996-2001. Les proportions à Montréal étaient semblables aux statistiques nationales, soit 12,2 % en 1996 et 13,9 % en 2001. Cependant, l'attirance vers Toronto et Vancouver était dominante. À Toronto, la proportion de la population qui peut être considérée comme minorité visible, qui était déjà à 31,6 % en 1996, a augmenté considérablement pour atteindre 38,7 % en 2001. Tandis qu'à Vancouver, cette proportion a augmenté pour passer de 31,1 % à 38,7 %.

Concentration dans les villes

Juste au moment où les populations ethniques sont inégalement réparties dans les régions, les provinces et les aires métropolitaines, elles sont aussi réparties non aléatoirement dans les villes. Les modèles des espaces résidentiels des groupes raciaux et ethniques sont un sujet d'intérêt de longue date pour les scientifiques sociaux, les urbanistes et les décideurs. La littérature sur les régions urbaines contient plusieurs études sur les quartiers chinois, les

Petites Italies et les quartiers portugais, grecs ou noirs. Dans les villes des États-Unis, les Noirs et les Hispaniques sont souvent extrêmement ségrégués, un sujet d'inquiétude pour les décideurs. Une des raisons qui motive l'intérêt envers la ségrégation résidentielle est qu'elle est souvent perçue comme un moyen de mesurer si le groupe s'est bien ou mal intégré dans la société en général. L'hypothèse veut qu'un groupe ségrégué dans un secteur particulier ne participera probablement pas au logement et au marché du travail dans sa plus large mesure. Plus loin dans le texte, il est soutenu que de vivre à proximité d'autres membres d'un même milieu racial ou ethnique réduit l'interaction à l'extérieur du groupe, même si l'interaction augmente au sein des groupes en question. Alors que la ségrégation résidentielle maintient l'identité ethnique, elle réduit l'intégration économique, sociale et politique à l'intérieur d'une société plus vaste.

Il y a trois raisons principales à la ségrégation ethnique. Premièrement, la ségrégation ethnique peut être le reflet des différences de classes sociales parmi les groupes ethniques. Les groupes ethniques au Canada ont émigré à différentes périodes et varient considérablement en fonction de leur contexte socio-économique, leur compétence linguistique, leur niveau d'instruction ainsi que leurs aptitudes professionnelles. Le manque de capital social et économique oblige les nouveaux groupes d'immigrants à vivre dans des secteurs pauvres de la ville, souvent au cœur même de celle-ci. Lorsque leurs conditions s'améliorent, ils ont la possibilité de se répartir dans des secteurs plus attrayants. Avec la hausse de l'intégration dans les structures professionnelles et industrielles du pays, la ségrégation ethnique résidentielle devrait diminuer. Cette perspective, qui en est une fondamentalement d'écologie humaine, met l'accent sur les dimensions économiques et moins d'emphase, s'il y en a, sur les facteurs culturels et psychologiques dans les modèles de peuplement. Bien que plusieurs études aient démontré l'importance du niveau social dans les modèles de ségrégation résidentielle, d'autres ont prouvé de façon concluante, que plusieurs ségrégations résidentielles subsistent, malgré le contrôle des classes sociales et que d'autres possibilités doivent être explorées. L'importante continuelle ségrégation des Noirs, des peuples autochtones, des Chinois et des Asiatiques du sud au Canada et aux États-Unis en est la preuve, en dépit de leur évolution socio-économique au cours des décennies.

Deuxièmement, la ségrégation ethnique résidentielle peut être due à la distance sociale parmi les groupes ethniques. La distance sociale peut être mesurée par plusieurs facteurs comme l'acceptation d'un groupe ethnique particulier, comme des collègues de travail, des voisins, des amis proches ou des époux. Une plus grande distance sociale devrait se refléter à des niveaux de ségrégation résidentielle plus élevés. Il est possible d'anticiper que les préjugés et la discrimination, indices importants de la distance sociale, soient liés à la ségrégation résidentielle. Il n'est pas surprenant que plusieurs études aient établi un parallèle entre la distance sociale et la ségrégation résidentielle.

Troisièmement, la ségrégation ethnique résidentielle peut être due aux différences parmi les groupes ethniques selon le degré de leur identité et de leur cohésion ethniques. Ceci est fondamentalement différent des deux premières raisons, lesquelles étaient fondées sur la supposition que la ségrégation résidentielle est due à des causes involontaires, comme la classe sociale ou le statut social. En revanche, cette hypothèse d'identité ethnique postule que les gens issus de mêmes ancêtres ethniques choisissent de vivre à proximité et ainsi, l'interaction sociale peut être maximisée et les normes et les valeurs peuvent être conservées. La taille et la concentration procurent différents avantages. Plusieurs institutions comme les clubs ethniques, les églises, les journaux en langue ancestrale et les magasins spécialisés d'alimentation et de vêtements, etc., exigent que les populations soient concentrées dans des espaces géographiques. Ainsi, la ségrégation ethnique résidentielle a un certain bien-fondé, qu'elle soit perçue ou non comme telle par le groupe ethnique. Plus grande est l'auto-identification d'un groupe ethnique, plus il sera

susceptible de vivre une ségrégation résidentielle. Le degré d'auto-identification entre les groupes ethniques peut varier pour plusieurs raisons. Indépendamment des causes politiques et historiques, ce pourrait être dû aux valeurs et croyances, aux réseaux de parenté et au sentiment de solidarité communément soutenu.

La ségrégation résidentielle dans les trois villes est étudiée en utilisant les secteurs de recensement sur les populations ethniques. Ces secteurs de recensement pour les trois aires métropolitaines sont disposés en ordre de taille décroissante des populations ethniques en 2001 et on en a calculé les proportions cumulatives. L'ampleur de la concentration est indiquée par la proportion des secteurs qui prennent en considération entre 50 % et 90 % de la population d'un groupe ethnique. Il y a une faible concentration de personnes qui ont des origines britannique et française dans les trois grandes villes. Bien que les Britanniques forment une minorité à Montréal, ils ne démontrent pas un degré élevé de concentration. Environ un cinquième des secteurs doit être couvert pour comptabiliser la moitié de la population avec des origines britanniques, et plus des deux tiers pour comptabiliser 90 % de la population. Même si les Français forment un groupe beaucoup plus petit à Toronto et à Vancouver, ils représentent tout de même une très petite concentration. La concentration est également faible chez les groupes d'Europe de l'Ouest, du Centre et de l'Est, toutefois légèrement plus élevée que chez les Britanniques. Les Italiens sont passablement plus concentrés que les autres groupes européens, probablement en raison de leur plus récente arrivée au Canada. La moitié des Italiens vivent dans 12,3 % des secteurs de recensement à Montréal et dans 13,6 % des secteurs à Toronto.

Le groupe minoritaire le plus concentré au niveau résidentiel au Canada est celui de la communauté juive. En 2001, la moitié de la population juive de Montréal occupait 2,4 % des secteurs de recensement et 90 % de cette population vivait dans 13,6 % des secteurs. Il y a aussi une très grande concentration à Toronto avec des chiffres correspondants respectivement à 3,8 % et à 26,2 %. Ils sont passablement plus dispersés à Vancouver où la moitié de la population juive vit dans 14,3 % des secteurs. Il est intéressant de constater que c'est dans deux RMR, soit Montréal et Toronto, que vivent les deux tiers des Juifs au Canada et qu'on y retrouve la plus forte concentration. Il semble que la grandeur de la ville soit un facteur positif de la concentration pour la population juive, même s'ils ne sont ni des immigrants récents ni de basses classes socio-économiques. Leur concentration est probablement due plus à un fort lien culturel.

Après la population juive, les minorités visibles sont les groupes les plus concentrés dans les trois villes. À Montréal, la moitié des Asiatiques du sud vit dans 4,6 % des secteurs et 90 % vivent dans 27,2 % des secteurs. Parmi les minorités visibles, les Asiatiques du sud sont les plus concentrés. Cependant, ils sont moins concentrés à Toronto et à Vancouver, où vivent la plupart d'entre eux. La moitié des Asiatiques du sud vit dans 13,7 % des secteurs de Toronto et dans 10,4 % de ceux de Vancouver. À Montréal, les Chinois sont passablement moins concentrés que les Asiatiques du sud, mais leur concentration est à peu près la même à Toronto et à Vancouver. La moitié des Chinois vit sur environ un dixième des secteurs dans les trois RMR. Les Noirs, qu'ils soient d'origine africaine ou des Caraïbes, affichent une concentration beaucoup plus faible que les deux autres groupes principaux de minorités visibles au Canada, les Chinois et les Asiatiques du sud. Ceci constitue une différence marquante par rapport aux modèles résidentiels des États-Unis. Cela est surprenant, compte tenu de leur faible situation socio-économique comparativement à celle de la population asiatique et de leur situation similaire à l'échelle sociale. On pourrait conjecturer qu'une plus grande diversité culturelle parmi la population noire relativement à la population asiatique peut avoir quelque chose à voir avec ce modèle.

Conclusions et implications politiques

Dans les trois régions métropolitaines, le classement de la concentration des groupes d'origines ethniques choisis est demeuré le même dans l'ensemble, lorsqu'on le compare aux études effectuées au cours des périodes précédentes. Les Britanniques, les Français et les groupes d'Europe occidentale sont les moins concentrés, tandis que les autres groupes européens sont passablement plus concentrés et les minorités visibles sont les plus concentrés. La persistance de ce modèle d'une relation entre la ségrégation et le prestige social des groupes ethniques est une observation importante d'une signification sociale considérable. Est-elle due aux différences de classes sociales, à la distance sociale ou à la cohésion culturelle? Par ce que ces facteurs sont liés entre eux, il n'est pas possible de différencier les effets de tous les facteurs de causalité impliqués dans la concentration. Par contre, quelques observations générales peuvent être faites. Les groupes d'origine européenne établis depuis longtemps dans une haute classe socio-économique semblent être les moins concentrés. Là encore, les Juifs font exception. Ils ont la concentration la plus élevée; manifestement, il y a une puissante influence des facteurs culturels dans leurs désirs de vivre à proximité les uns des autres. Il n'est pas possible de généraliser à travers les sociétés. Par exemple, les Asiatiques jouissent d'un statut social plus élevé que les Noirs aux États-Unis et cela se voit clairement dans leurs niveaux de concentration. La migration noire des villes américaines et les modèles de peuplement révèlent une longue histoire de discrimination au niveau du logement. L'esclavage et ses conséquences ont été déterminants dans l'établissement des Noirs au cœur des villes du Nord des États-Unis et les facteurs raciaux ont prédominé dans les mouvements qui ont suivi à l'intérieur des villes. Ces facteurs n'ont aucun rapport avec la croissance urbaine canadienne.

Dans le cas canadien, la concentration des groupes minoritaire ne signifie pas qu'il n'y a qu'un groupe ethnique dans une ville. Les cartes de la proportion d'une population ethnique dans le recensement révèlent des groupes multiples dans les trois villes. Par exemple, les Chinois à Toronto ne sont pas seulement concentrés dans le centre-ville, dans le quartier chinois, ils forment aussi des groupes importants dans le quartier de Scarborough et à l'ouest dans la région de Brampton. De la même façon, différents groupes de minorités visibles peuvent être identifiés, comme les Asiatiques du sud et les Noirs. On ne les retrouve pas uniquement au cœur de la ville, mais aussi dans les banlieues. De plus, les secteurs ne se chevauchent pas souvent, ce qui indique les différences de leurs préférences résidentielles. On est tenté de conclure que les causes volontaires l'emportent sur celles involontaires dans le cas canadien.

Le fait que certains groupes ethniques soient très concentrés nécessite de plus amples recherches. Est-ce que la concentration élevée est une caractéristique des secteurs défavorisés? C'est clairement le cas pour les Noirs dans plusieurs villes des États-Unis, par contre cela est moins évident dans les villes canadiennes. Les secteurs juifs ne sont pas défavorisés, de même que certains quartiers chinois à Scarborough. Au même moment, plusieurs secteurs défavorisés affichent une grande concentration de Noirs, de Portugais, de Vietnamiens, etc. La question politique cruciale est de savoir si la concentration d'un groupe ethnique peut amener un secteur à la pauvreté. Des études américaines ont démontré que si la concentration des Noirs augmente dans un secteur, le statut socio-économique de ce secteur diminue dans son ensemble. Au Canada, plusieurs études ont indiqué que si la population autochtone augmente dans un secteur, les prix de l'immobilier chutent, ce qui apporte donc des avantages à ce secteur. Quelques agents immobiliers peuvent diriger les populations autochtones vers certains quartiers plutôt que d'autres. Cela peut entraîner une concentration élevée d'Autochtones dans un petit nombre de quartiers de plusieurs villes canadiennes. Quant à savoir si de telles pratiques discriminatoires ont affecté d'autres groupes de minorités visibles, comme les Chinois, les Asiatiques du sud ou les Noirs, elles ne sont pas connues, mais devraient être étudiées.

Il est possible qu'une grande partie de la concentration de plusieurs groupes de minorités au Canada soit davantage due à des causes volontaires qu'à des différences de classe ou de distance sociale. Un certain seuil dans la taille d'une population peut faciliter l'établissement d'un quartier ethnique avec plusieurs avantages pour une minorité. Les institutions sociales spécialisées, comme un club communautaire ethnique, des magasins d'alimentation et des restaurants ethniques, des lieux de divertissements, des institutions religieuses, comme une église ethnique ou un temple, une synagogue, etc., deviennent viables dans une enclave ethnique. La politique du multiculturalisme au Canada soutient le développement de telles institutions et encourage chacun à conserver son patrimoine culturel. Une recherche de politique orientée devrait étudier si les enclaves ethniques permettent à leurs habitants de développer et de jouir d'une vie culturelle et sociale riche plutôt qu'une vie dégénérative qui mène aux ghettos avec toutes leurs images négatives de pauvreté et de crimes. L'une des façons d'étudier cette politique serait de comparer les membres d'un groupe ethnique vivant à l'intérieur d'une enclave ethnique avec un groupe vivant à l'extérieur d'une telle enclave ethnique.

Il a été discuté que la ségrégation résidentielle d'un groupe minoritaire diminuera avec les prochaines générations. Ceux qui sont nés et élevés au Canada adopteront le style de vie et les traditions d'une société plus vaste, ils bénéficieront du système d'éducation au Canada et ils auront perdu une grande partie de leur patrimoine linguistique. Ils sont plus susceptibles d'avoir un réseau social plus étendu à l'extérieur de leur communauté ethnique et ils ont plus de chance de mobilité sociale. Les avantages de vivre dans un quartier ethnique peuvent être alors moins attrayants pour eux. Ils sont aussi plus susceptibles de se marier entre membres de groupes différents et de développer une allégeance entre plusieurs ethnies. Nous observons une diminution de la ségrégation des groupes européens plus âgés, comme prévu, mais pas envers les groupes de minorités visibles. En raison de leur nombre restreint, nous ne pouvons aller au-delà de la deuxième génération, mais nous constatons une petite différence entre la première et la seconde générations. Pourquoi la ségrégation persiste envers la seconde génération est une question intéressante à analyser. Nous avons besoin de données d'enquête sur les attitudes et le comportement à adopter pour aller au cœur de ce problème. Le fort lien entre les générations comprenant notamment des anticipations et des obligations varie entre les groupes ethniques. D'une manière similaire, si un haut niveau de distance sociale persiste, même auprès des prochaines générations, il se pourrait que ce soit une explication pour la continuité des niveaux de ségrégation auprès de la seconde génération.

Une autre importante préoccupation politique est de savoir si la concentration résidentielle est le reflet de la concentration professionnelle. Les nouveaux groupes d'immigrants peuvent souvent être concentrés dans certaines professions, tels que la construction, l'industrie, la couture, etc. Cela peut être dû à leurs niveaux limités de compétences à leur arrivée, à leur capacité de parler les langues officielles, etc. Au fil du temps, on s'attend à ce qu'ils seront capables de changer d'emploi. Nos constatations en 2001 démontrent que la concentration résidentielle se maintient environ au même niveau que celui de 1991. Durant la période 1991-2001, l'immigration était très élevée, mais beaucoup d'immigrants arrivaient au Canada avaient un niveau d'instruction et des compétences de travail plus importants que ceux qui les avaient précédés. Avec une assimilation économique et une mobilité sociale à la hausse, on aurait pu s'attendre à ce que la concentration résidentielle diminue. Cela n'est pas encore arrivé dans le cas des groupes minoritaires et ce, à aucun niveau significatif. Cependant, avec le temps et l'augmentation de la mobilité sociale, il est possible que la concentration résidentielle au Canada diminuera parmi les groupes minoritaires, bien que certains niveaux de concentration demeurent seulement en raison de la discrimination, de préjugés et du désir des groupes ethniques de vivre à proximité.

Il est difficile de prédire l'avenir. Le niveau élevé de ségrégation parmi quelques groupes ethniques, comme les « minorités visibles », a été maintenu par plusieurs facteurs tels que la taille, la récence de l'immigration, le manque de facilité pour les langues officielles et les différences culturelles. Ce niveau peut également avoir été influencé par leurs expériences de la discrimination et des préjugés, réelles ou perçues, dans leur interaction avec une société d'accueil en grande partie blanche. Au fil du temps, les conséquences de ces facteurs sur les endroits résidentiels devraient diminuer. Les mariages entre les Européens blancs et les minorités visibles deviendront un puissant facteur de diminution de la ségrégation. Il est évident qu'il y a une plus grande acceptation de la société envers les divers groupes ethniques, particulièrement parmi les jeunes. Bien que les politiques du multiculturalisme du gouvernement du Canada puissent aider à préserver l'identité ethnique, au fil du temps, il est possible qu'il y ait une érosion du patrimoine culturel de plusieurs groupes. Comme nous tentons de comprendre les dynamiques de la diversité ethnique au Canada, il est clair que sa dimension spatiale fait partie intégrante de l'ensemble de la situation.

L'IMMIGRATION EN FRANCE : CONCEPTS, MESURES ET ENQUÊTES

Yaël Brinbaum
Institut de Recherche sur l'Éducation (IREDU) et Laboratoire d'analyse sociologique et des méthodes appliquées aux sciences sociales (LASMAS)
Centre national de la recherche scientifique (CNRS)

Ce texte[1] aborde la question de la diversité en France sous l'angle de l'immigration, tout en examinant comment la statistique publique française mesure ce phénomène. Après une brève introduction sur le contexte français, on présente l'évolution des concepts et des catégories, en particulier des étrangers aux immigrés, et leur construction statistique à partir du Recensement de la population. Enfin, quelques enquêtes françaises permettant d'analyser ces populations sont citées. Il est nécessaire de rappeler brièvement des éléments relatifs à la situation française pour comprendre l'usage et l'évolution de la catégorie des immigrés et les développements de la recherche – en particulier des études quantitatives – sur ce thème et sur ces populations.

Introduction

L'immigration est un phénomène ancien en France, qui constitue même le principal pays d'immigration en Europe jusqu'aux années 1950. Pourtant, la France est « un pays d'immigration qui s'ignore » (Noiriel, 1988). Le modèle républicain d'intégration rend les immigrés « invisibles ». Longtemps apparue comme un objet d'étude illégitime, l'immigration demeure un sujet sensible. Pour toutes ces raisons, le champ de l'immigration se développe tardivement. De plus, la figure du travailleur étranger domine; il faudra attendre la fermeture des frontières en 1974 et le regroupement familial pour qu'apparaissent des travaux sur la scolarisation des enfants d'origine étrangère.

À partir du début des années 1990, on assiste à de profonds changements, à la reconnaissance d'un problème social et d'un objet de recherche; les débats politiques et sociaux sur le thème de l'immigration suscitent de nouveaux travaux et de nouvelles enquêtes. Cela aura un impact sur la production statistique et sur l'émergence de la catégorie immigrée. Plus récemment et face à la montée du chômage se développent des études quantitatives sur l'insertion professionnelle des jeunes issus de l'immigration (bibliographie).

Évolution des concepts

L'évolution des concepts et des catégories est liée aux contextes historiques et politiques. Le passage de la catégorie des étrangers à celle des immigrés s'est opéré peu à peu. Les études antérieures à 1990 ont souvent porté sur les étrangers, l'accent étant mis exclusivement sur le critère juridique de nationalité; le recours à cet indicateur est lié au modèle républicain français. Or, depuis les années 1990, ce concept a été largement critiqué par les chercheurs pour différentes raisons; en particulier, c'est une catégorie hétérogène, qui fige une situation à un moment donné et ne tient pas compte la trajectoire individuelle. Il s'agit donc d'une catégorie institutionnelle qui n'est pas pertinente pour la recherche. La construction de la catégorie « immigrée » – l'*immigré* en France est une personne née à l'étranger qui vit en France – repose davantage sur un concept démographique et sociologique. Elle permet une vision dynamique qui tient compte du phénomène migratoire. Sans s'attarder sur la polémique concernant

l'éventuelle stigmatisation de ces populations au sein de cette catégorie, mais du point de vue de la recherche, cette catégorie permet d'étudier les parcours des populations ayant vécu l'immigration et les processus d'intégration, puis de repérer les discriminations que peuvent subir les immigrés même s'ils ont acquis la nationalité française. Repérer les discriminations permet alors de les dénoncer et d'essayer de lutter contre celles-ci.

Évolution de la mesure (à partir du Recensement de la population)

Alors que la catégorie des étrangers repose sur l'indicateur de nationalité, celle des immigrés repose sur deux indicateurs : le lieu de naissance et la nationalité. La catégorie statistique ainsi construite se rapproche d'une réalité sociologique. Proposée par la démographe Michèle Tribalat (1989), la catégorie des « immigrés » est adoptée en 1990 par l'INSEE – Institut national de la statistique et des études économiques – et institutionnalisée par le Haut Conseil à l'Intégration (HCI).[2] Il s'agit réellement d'une rupture avec la tradition statistique française. On peut s'étonner de l'adoption tardive de cette catégorie, alors que les variables permettant de construire cette catégorie existent depuis longtemps, notamment dans le Recensement de la population (bulletin du questionnaire en annexe) qui renseigne sur ces deux indicateurs, le lieu de naissance et la nationalité (en 3 postes : les Français de naissance, les Français par acquisition et les étrangers). Le recensement recueille également la nationalité détaillée pour les étrangers, ainsi que la nationalité antérieure des personnes naturalisées depuis 1962.

Les données recueillies sont déclaratives. Cette définition se veut objective, par rapport à une définition subjective qu'on peut obtenir au Canada, même si elle laisse libre cours à la fois à la connaissance du code de nationalité des intéressés et à leur interprétation. Ainsi, il n'y a pas de question directe sur l'immigration, trop sensible d'ailleurs pour être posée, mais empiriquement, on reconstruit la catégorie des immigrés à partir de ces variables, en regroupant les Français par acquisition nés hors de France et les étrangers nés hors de France (tableau 1).

Pour donner un ordre de grandeur, lors du dernier recensement de 1999, la France compte 4,3 millions d'immigrés, soit 7,4 % de la population totale, cette proportion reste stable depuis 25 ans. Toutefois, c'est sa composition qui a évolué, cette population est constituée d'origines diverses et plus lointaines (hors Union européenne) depuis ces dernières années (graphique 1). Les Portugais et les Maghrébins – Algériens et Marocains essentiellement – restent les populations les plus nombreuses.

Peu à peu, les chercheurs tiennent compte l'hétérogénéité des immigrés, en termes d'origine géographique et culturelle, mais également en termes de parcours migratoire. Cette catégorie « immigrée » regroupe en effet des personnes nées et socialisées dans divers pays à des moments différents, certaines entrées pendant l'enfance, d'autres à l'âge adulte. L'âge d'entrée en France permet alors d'appréhender le parcours migratoire qui influe sur la scolarité et l'insertion professionnelle des immigrés et enfants issus de l'immigration. Depuis une dizaine d'années, les recherches sur les enfants issus de l'immigration se multiplient, la question des origines se pose, encore faut-il la repérer dans les statistiques. Une nouvelle catégorie statistique apparaît, construite à partir du lieu de naissance des parents, lorsqu'il est disponible. Toutefois, des débats ont encore lieu dans la communauté scientifique sur l'usage et la constitution de ces catégories.

Pour résumer, à travers les recensements, on recueille des données sur la nationalité actuelle et antérieure, sur le lieu de naissance des personnes qui permettent de reconstruire la catégorie des immigrés et sur l'année d'entrée en France depuis 1999. En revanche, le recensement n'apporte pas d'information sur le pays de naissance des parents

et leur nationalité, ni sur le sentiment d'appartenance ou encore sur l'origine ethnique, sur les langues ou la religion (information interdite par la Commission nationale de l'informatique et des libertés [CNIL] dont le rôle est de protéger les libertés de la personne). On observe, à ce niveau, des différences très importantes entre la France et le Canada.[1]

Quelles enquêtes pour quelles recherches?

D'autres grandes enquêtes françaises permettent d'étudier ces populations. L'enquête *Mobilité géographique et insertion sociale* (MGIS), réalisée en 1992 par l'Institut National des Études Démographiques (INED) avec le concours de l'INSEE, dont l'objectif principal est de mesurer le degré d'intégration de la population immigrée, constitue la première enquête quantitative française centrée sur l'immigration (Tribalat, 1992). Par ailleurs, d'autres grandes enquêtes peuvent être exploitées dans cette perspective; les variables nécessaires pour identifier ces populations apparaissent peu à peu dans les enquêtes. Par exemple, on peut étudier la mobilité professionnelle et des immigrés à partir des enquêtes *Formation et Qualification Professionnelle* de l'INSEE (surtout en 1985, l'échantillon est réduit en 1993); leur situation sur le marché du travail (à partir des enquêtes annuelles sur l'Emploi de l'INSEE, puisque le lieu de naissance des personnes interrogées apparaît en 1993). On peut réaliser des études sur les investissements éducatifs des familles immigrées (*Efforts d'éducation des familles*, INSEE INED, 1992), sur les parcours scolaires des enfants issus de l'immigration à partir des données de Panel du ministère de l'Éducation nationale (le Panel 1989 et surtout le Panel 1995, puisque le lieu de naissance des parents est disponible), enfin sur l'insertion professionnelle des jeunes issus de l'immigration (depuis 1997, à partir des enquêtes du CEREQ – Centre d'études et de recherches sur les qualifications). Dans la perspective d'études comparatives franco-canadiennes, voici quelques exemples d'enquêtes françaises représentatives.

Annexes

Figure 1 : Extrait du Recensement de la population, 1990, INSEE

DATE ET LIEU DE NAISSANCE

Né(e) le _____
(jour, mois, année)

à (commune) _____

Département _____
(pays pour l'étranger, territoire pour les TOM)

NATIONALITÉ

- **Français de naissance** (y compris par réintégration) ☐ 1
- **Devenu français** par naturalisation, mariage, déclaration ou à votre majorité ☐ 2
  Indiquez votre **nationalité antérieure**

  _____

- **Etranger** ☐ 3
  Indiquez votre **nationalité**

Tableau 1 : Catégories selon le lieu de naissance et la nationalité

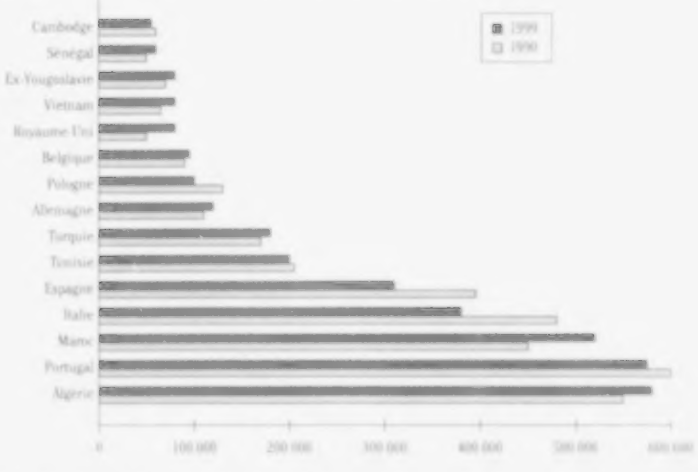
Immigrés	Français de naissance Français par acquisition nés en France	**Français**
	Français par acquisition nés hors de France	
	Étrangers nés hors de France	**Étrangers**
	Étrangers nés en France	

Tableau 2 : Population résidant en France métropolitaine selon la nationalité et le lieu de naissance en 1999 (en milliers)

Nationalité	Lieu de naissance		Total
	France	Étranger	
Français de naissance	51 340	1 560	52 900
Français par acquisition	800	1 560	2 360
Étrangers	310	2 750 (soit 4 310 *ensemble*)	3 260
Total	52 650	5 870	58 520

Source : Recensement de la population de 1999, INSEE

Graphique 1 : Les immigrés selon leur pays de naissance aux recensements de 1990 et 1999



Source : Recensements de la population de 1990 et 1999, Insee

Références

Borkowsky J.-L. 1990. « L'insertion sociale des immigrés et de leurs Enfants. » *Données sociales*. Paris : INSEE.

Brinbaum Y. 2002. *Au cœur du parcours migratoire, les investissements éducatifs des familles immigrées : attentes et désillusions*, Thèse de doctorat de sociologie. Paris : Université René Descartes.

Brinbaum Y. et P. Werquin. 1997. « Enfants d'immigrés : un accès au travail difficile, des itinéraires spécifiques. » *Informations sociales*, CNAF, no. 62.

———. 1998. *Transition into the labour market of young people from immigrant families: differentiated pathways*. European Research Network on Transitions in Youth Annual Workshop. Edinburgh.

Dayan J. L., A. Echardour et M. Glaude. 1996. « Le parcours professionnel des immigrés en France : une analyse longitudinale. » *Économie et Statistique*, no. 299.

Dewitte P., Dir. 1999. *Immigration et intégration, l'état des savoirs*. Paris : La Découverte.

Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE). 1997. « Les immigrés en France. » *Contours et caractères*.

Noiriel G. 1988. *Le creuset français : histoire de l'immigration XIX-XXe siècle*. Paris : Seuil.

Sayad A. 1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris : Liber, Seuil.

Silberman R. 1997. « Immigrés et étrangers. Apports et difficultés de l'approche longitudinale. » *Cahiers de la MRSH*, Université de Caen, no. 9, 67-91.

Silberman R. 1997. « L'insertion professionnelle des enfants d'immigrés. » Dans *La scolarisation de la France, critique de l'état des lieux*. J.-P. Terrail (dir.). Paris : La Dispute.

Simon P. 1997. « La statistique des origines. 'Race' et ethnicité dans les recensements aux États-Unis, Canada et Grande-Bretagne. » *Sociétés contemporaines* 26 : 11-44.

———. 1998. « Nationalité et origine dans la statistique française : les catégories ambiguës. » *Population* 3.

Tribalat M. 1989. « Immigrés, étrangers, français : l'imbroglio statistique. » *Population et Sociétés*, no. 241, INED.

Tribalat M. 1995. *Faire France : une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris : La Découverte.

Vallet L.-A. et J.-P. Caille. 1996. « Les élèves étrangers ou issus de l'immigration dans l'école et le collège français. » *Éducation et Formations*, dossier no. 67.

Notes

1 Ce texte reprend la communication réalisée dans le cadre de la conférence sur les *Perspectives canadiennes et françaises sur la diversité* à Ottawa, le 16 octobre 2003. Quelques références ont été ajoutées à la fin du texte.

2 Le HCI est une instance d'État qui vise à rassembler les connaissances relatives à l'intégration des résidents étrangers ou d'origine étrangère.

3 Notons toutefois que le recensement a pour principal objectif de dénombrer la population.

DÉFIS DE LA FRANCOPHONIE MINORITAIRE CANADIENNE : UNE PERSPECTIVE MACROSCOPIQUE[1]

Rodrigue Landry
Directeur général de l'Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques
Université de Moncton

Dans le présent article, nous décrivons à grands traits la situation des communautés francophones et acadiennes des provinces hors Québec et des territoires tout en faisant clairement apparaître les principaux défis reliés à leur vitalité ethnolinguistique. Après une brève analyse de sa situation démolinguistique actuelle, nous présentons un schème conceptuel, une problématique du vécu minoritaire que nous proposons comme toile de fond pour comprendre la nature et la portée des défis à surmonter pour assurer le maintien et l'épanouissement des communautés francophones et acadiennes. Ce cadre conceptuel nous permet d'entrevoir les éléments multiples qui feraient partie intégrante d'une planification globale et efficace des interventions communautaires et gouvernementales. C'est seulement lorsque la réalité des minorités linguistiques est comprise dans sa complexité que nous pouvons modifier de façon éclairée les conditions qui gouvernent leur vitalité ethnolinguistique.

VITALITÉ ETHNOLINGUISTIQUE DES COMMUNAUTÉS FRANCOPHONES ET ACADIENNES

Les communautés francophones et acadiennes d'aujourd'hui ne cessent de lutter pour le maintien de leur vitalité ethnolinguistique. Néanmoins, il existe de fortes différences selon les régions habitées du pays. Malgré ces différences régionales manifestes, certaines tendances démolinguistiques apparaissent. Une première est celle d'une territorialisation des langues officielles au Canada (Castonguay, 1998; Landry et Rousselle, 2003). Les anglophones au Québec et les francophones hors Québec deviennent proportionnellement moins nombreux, alors que la langue française cherche à s'imposer au Québec et que la langue anglaise devient de plus en plus dominante à l'extérieur du Québec. Entre 1951 et 2001, la proportion d'anglophones au Québec est passée de 13,8 % à 8,3 %, tandis que celle des francophones hors Québec est passée de 7,3 % à 4,4 %.

Une deuxième tendance est celle d'une croissance des populations allophones au Canada. En 2001, cette population représentait 18,0 % de la population canadienne, soit 20,4 % de la population hors Québec et 10,3 % de la population du Québec. Cette croissance reliée au phénomène de l'immigration renforce la tendance vers la territorialisation des langues officielles, car les transferts linguistiques vers le français chez les allophones n'existent pratiquement qu'au Québec et les taux de transferts linguistiques vers l'anglais sont très élevés dans les provinces majoritairement anglophones (Statistique Canada, 2002).

Une troisième tendance est celle de la force d'attraction sociale pour l'anglais sur tout le continent nord-américain et dans le monde (Phillipson, 1992 et 1999). Cette tendance est particulièrement marquée chez les francophones hors Québec où l'on observe une baisse dans le taux de continuité linguistique, c'est-à-dire dans le nombre de francophones qui emploient le français le plus souvent à la maison. En 2001, ce taux variait de 89,5 % au Nouveau-Brunswick à 25,2 % en Saskatchewan, pour un taux global moyen de 61,6 %. À ce phénomène il faut ajouter la transmission du français comme langue maternelle. Ce taux était de seulement 74 % en 1996 chez les francophones hors Québec

(O'Keefe, 2001). Même au Québec, où les anglophones ne représentent que 8,3 % de la population, la proportion des transferts linguistiques vers l'anglais chez les allophones est plus élevée (22,1 %) que vers le français (20,4 % – Statistique Canada, 2002). Cette attraction sociale irrésistible de l'anglais au Canada et en Amérique du Nord explique une différence fondamentale entre les deux minorités de langue officielle. Comme le montre le Tableau 1, au Québec le nombre de personnes parlant l'anglais le plus souvent à la maison est toujours plus élevé que le nombre de personnes dont l'anglais est la langue maternelle. À l'extérieur du Québec, le phénomène est inverse pour les francophones. Le nombre de personnes parlant le français le plus souvent à la maison est toujours plus faible que le nombre de francophones. De plus, les différences entre les deux tendances s'amplifient.

Tableau 1 : Ratio langue parlée/langue maternelle chez les deux minorités de langue officielle selon les recensements de 1971 à 2001

	1971	1981	1991	1996	2001
Minorité francophone					
Langue parlée à la maison	675 925	666 785	636 640	618 522	612 985
Langue maternelle	926 400	923 695	976 415	970 207	980 270
Ratio langue parlée/langue maternelle	0,73	0,72	0,65	0,64	0,63
Minorité anglophone					
Langue parlée à la maison	887 875	806 785	781 815	762 457	746 845
Langue maternelle	788 830	693 600	626 200	621 858	591 365
Ratio langue parlée/langue maternelle	1,13	1,16	1,22	1,23	1,26
Différence des ratios	**0,40**	**0,44**	**0,57**	**0,59**	**0,63**

Source : Landry et Rousselle 2003 ; calculs effectués à l'aide des données de Martien et Corbeil 1999 et de Statistique Canada 2002.

Une autre tendance est celle du taux croissant d'exogamie, c'est-à-dire des mariages entre personnes de langues différentes. La proportion des francophones dont le conjoint ou la conjointe était un anglophone en 2001 était de 37,1 % (Statistique Canada, 2002). Toutefois, puisque ce phénomène est encore plus présent chez les jeunes couples en âge d'avoir des enfants, 63 % des enfants de moins de 18 ans sont issus de couples exogames (Gouvernement du Canada, 2003). Ce phénomène a une forte incidence sur le nombre d'enfants de parents francophones qui fréquentent l'école de langue française (Martel 1991 et 2001; Paillé, 1991 et 2002; Gouvernement du Canada, 2003; Landry, 2003). En 2001, dans les familles exogames, le taux de transmission aux enfants du français comme langue maternelle n'était que de 22,6 % et le taux de rétention du français comme principale langue d'usage à la maison n'était que de 14,8 %. De plus, dans ces familles, seulement un enfant sur trois (33,2 %) fait un usage « au moins régulier » du français à la maison. Puisque 44,6 % de ces enfants connaissent le français suffisamment pour soutenir une conversation, on peut présumer un rôle de l'école dans la transmission de la connaissance (Landry, 2003).

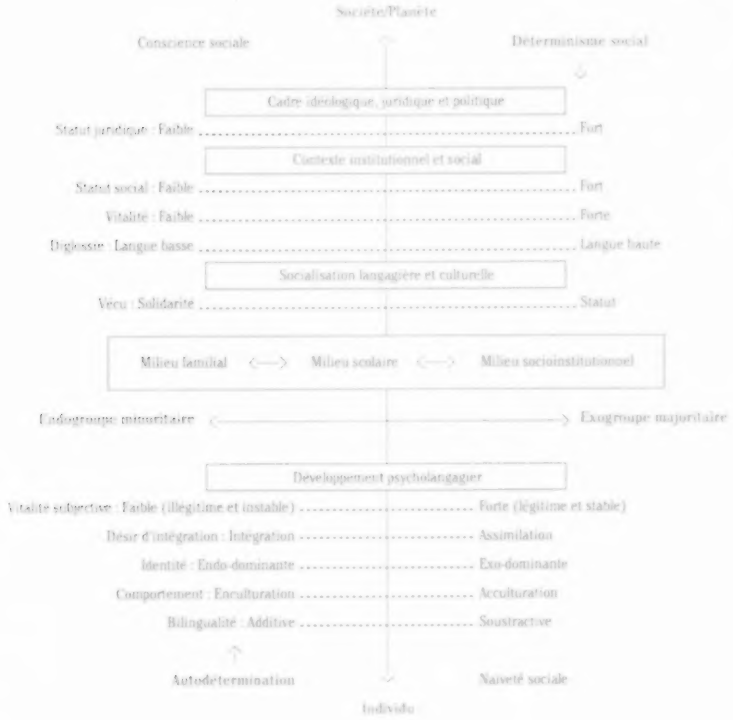
Finalement, l'urbanisation grandissante et l'exode des régions rurales vers les régions urbaines contribuent de façon non négligeable à affaiblir les communautés francophones et acadiennes (Beaudin, 1999; Beaudin et Landry, 2003).

Une problématique du vécu minoritaire

Les recherches sur les minorités linguistiques étant souvent réduites aux perspectives d'une seule discipline académique (Fishman, 1999), le phénomène étudié est souvent le résultat d'un certain réductionnisme disciplinaire. Ainsi, la démographie a souvent tendance à expliquer le phénomène par la force des nombres. La science politique associe la survie d'une minorité à certaines formes de nationalismes politiques ou administratifs ou à certains types de gouvernance (Safran et Maiz, 2000). La sociologie met l'accent sur des formes d'organisation sociale (Allardt, 1984), d'où les concepts de « vie communautaire » (Fishman, 2001, 1990 et 1989), de « complétude institutionnelle » (Breton, 1964) ou de « diglossie » (Fishman, 1965). La psychologie sociale met l'accent sur les relations intergroupes (Giles et al, 1977; Bourhis et Leyens, 1994) et les processus identitaires (Tajfel, 1974; Tajfel et Turner, 1986; Allard, 2002). L'éducation privilégie les questions de gestion scolaire (Martel, 1991; Bourgeois, 2002) et de pédagogie (Cummins, 2000; Landry, 2002; Landry et Allard, 1999) ou de types de programmes scolaires (Baker, 2001). La sociolinguistique vise à comprendre les facteurs sociaux associés à différentes variations de codes, au mixage des langues ou à la fréquence d'usage des langues, voire à l'écologie des langues (Boudreau et al, 2002).

La problématique du vécu minoritaire illustrée à la figure 1, sans prétendre à l'exhaustivité, cherche à souligner l'importance d'agir dans une perspective multidisciplinaire et sur de nombreux plans de façon synergique et cohérente. C'est donc une perspective macroscopique qui est adoptée ici (De Rosnay, 1975). Seule une prise en charge globale des nombreux facteurs associés à la survie et à l'épanouissement d'une minorité linguistique peut permettre de revitaliser celle-ci ou d'inverser sa trajectoire de mobilité linguistique.

Figure 1 : Illustration schématique de la problématique du vécu ethnolinguistique minoritaire



L'axe vertical de la figure 1 montre clairement l'étendue des interventions à considérer puisqu'il situe la problématique du vécu minoritaire sur un continuum allant des forces sociétales et planétaires jusqu'aux représentations sociales et aux actions des individus. L'axe horizontal montre qu'un rapport de force est vécu, tout le long de l'axe vertical, entre un groupe minoritaire, l'« endogroupe », et un groupe majoritaire, l'« exogroupe ». C'est le groupe minoritaire qui est l'endogroupe puisque c'est sa perspective que nous analysons.

Le rapport de force entre l'endogroupe et l'exogroupe prend des formes différentes selon qu'il se situe sur le plan macrosocial, c'est-à-dire dans un *cadre idéologique, juridique et politique* et dans un *contexte institutionnel et social*, ou sur un plan plutôt microsocial relié à la *socialisation langagière et culturelle* des membres du groupe. Le rapport de force est également vécu sur le plan psychosocial, c'est-à-dire quant à l'individu dans toutes les variables associées à son *développement psycholangagier*. Par exemple, selon le vécu langagier des individus, leurs représentations sociales de la vitalité des groupes en contact (ou leur *vitalité subjective*) pourront intérioriser les rapports de force endogroupe _ exogroupe observés et vécus sur le territoire habité (Bourhis et al, 1981; Allard et Landry, 1986 et 1994). Selon les comparaisons sociales qu'ils feront des groupes en contact (Tajfel, 1974), leur désir d'intégration de l'endogroupe et de l'exogroupe pourront varier (Allard et Landry, 1992 et 1994; Landry, 2002). Sur le plan de son identité ethnolinguistique, l'individu pourra vivre certaines tensions identitaires; d'une part, en raison d'un vécu de « solidarité » avec les membres de son endogroupe créant des liens affectifs, il sera attaché émotivement à son endogroupe. D'autre part, en raison du contexte diglossique d'une situation de minoritaire (Fishman, 1965; Landry et Allard, 1994a), ses contacts avec la langue « haute » ou la langue de statut de l'exogroupe exercera sur lui une forte attraction sociale l'incitant à apprendre et à employer la langue du groupe dominant dans de nombreux contextes sociaux (par exemple par l'intermédiaire des médias ou dans de nombreux contacts socioinstitutionnels), voire à vouloir faire partie du groupe dominant et à s'identifier à ce groupe. La bilingualité ainsi acquise pourra alors être plus ou moins « soustractive » (elle contribuera à la perte de la langue de l'endogroupe) ou « additive » (elle contribuera à l'acquisition d'une langue seconde sans effets néfastes sur le maintien de la langue de l'endogroupe – Lambert, 1975).

Les tensions identitaires peuvent être particulièrement accentuées dans les situations d'exogamie où les relations primaires de solidarité avec les membres de la famille et de la parenté sont vécues avec des membres du groupe minoritaire et avec des membres du groupe majoritaire. En effet, il est possible de s'imaginer la famille exogame francophone-anglophone comme un microcosme de la dualité linguistique canadienne, le rapport de force vécu sur le plan macrosocial de la société imposant à la famille exogame les mêmes normes sociales que celles qui reflètent la dominance du groupe anglophone majoritaire dans la société (Landry et Allard, 1997; Landry, 2003). Nous avons d'ailleurs proposé récemment que la famille exogame francophone-anglophone n'est pas obligatoirement un fléau et une cause de l'assimilation linguistique au groupe anglophone, mais révèle aussi un potentiel caché pouvant être à la source d'une revitalisation des communautés francophones et acadiennes (Landry, 2003). Il s'agit pour des couples exogames de reconnaître au sein de leur famille l'égalité des langues officielles au même titre que le fait le pays dans sa constitution.

La problématique du vécu minoritaire illustrée à la figure 1 montre également que le défi du maintien de la vitalité de l'endogroupe minoritaire est grand en raison du fort « déterminisme social » dont font l'expérience les membres de l'endogroupe. Plus fréquents et intenses sont les contacts avec la langue de l'exogroupe majoritaire, plus l'attraction sociale du groupe dominant s'avère forte et plus soustractive devient la bilingualité des personnes (Landry et Allard, 1994a). Ce déterminisme social est nourri par diverses formes de « naïveté sociale », c'est-à-dire par l'absence d'une « conscience sociale ». Cette naïveté sociale s'exprime par une inconscience des forces sociales contribuant au bilinguisme soustractif, par exemple lorsque des parents francophones en milieu très minoritaire persistent à croire qu'une scolarisation 50/50 (la moitié du temps en français et la moitié du temps en anglais) est le meilleur mécanisme pour assurer un haut degré de bilinguisme chez leur enfant (Deveau, 2001; Landry et Allard, 1994, 1997 et 2000). La naïveté sociale s'exprime aussi par une inconscience des conséquences collectives des actions

individuelles. Par exemple, beaucoup de francophones minoritaires sont inconscients des effets pervers de leur bilinguisme. Ils justifient l'absence des services publics dans leur langue par le fait qu'ils sont bilingues et qu'ils comprennent très bien l'anglais sans se rendre compte que, lorsque cette pratique est répandue, la langue française est superflue.

Pour contrer le déterminisme social propre au vécu minoritaire, il importe d'optimaliser l'« autodétermination » des comportements langagiers et de l'affirmation identitaire par le développement d'une « conscience sociale » autant chez les individus que chez les collectivités. De plus, l'autodétermination est favorisée par des vécus « autonomisants et conscientisants » qui favorisent la satisfaction de besoins fondamentaux chez tous les humains : besoin d'appartenance, besoin d'autonomie et besoin de compétence (Deci et Ryan, 1985, 2000 et 2002; Ryan et Deci, 2000; Vallerand, 1997; Vallerand et Ratelle, 2002). Des recherches actuellement en cours visent à montrer que plus des vécus « autonomisants et conscientisants » des francophones minoritaires auront satisfait en français ces trois besoins de base, plus fortes seront leur motivation intrinsèque envers la langue française et leur identité francophone et plus autodéterminés seront leurs comportements langagiers (Landry et al, 2003; Landry et al, 1999).

Les défis reliés à la vitalité ethnolinguistique des communautés francophones et acadiennes

Dans cette dernière section, les défis des communautés francophones et acadiennes sont discutés selon trois niveaux de l'axe vertical de la figure 1.

Cadre idéologique, juridique et politique

Le rapport de force qui s'exerce entre la langue française et la langue anglaise au Canada s'inscrit premièrement dans le rapport entre, d'une part, la francophonie mondiale et, d'autre part, l'hégémonie de la langue anglaise, voire son impérialisme disent certains (Phillipson, 1992 et 1999). La proximité des États-Unis, les fortes influences culturelles anglo-américaines par les médias et l'économie, ainsi que la dominance démographique de la langue anglaise au Canada ont pour effet que la dominance de la langue anglaise est particulièrement marquée dans le contexte canadien et influence quotidiennement le vécu des francophones minoritaires. Néanmoins, selon certaines analyses juridiques, le Canada a des obligations constitutionnelles de protection des minorités linguistiques, et même une responsabilité de fiduciaire envers elles, ce qui oblige le gouvernement fédéral à « favoriser l'épanouissement des minorités francophones et anglophones du Canada et à appuyer leur développement ».[2] Le contexte idéologique et juridique canadien (Bourhis, 2001; Bourhis et Marshall, 1999) en ce qui a trait aux minorités de langue officielle est donc favorable à des interventions concertées visant l'« égalité réelle » des deux communautés de langue officielle. Toutefois, depuis sa « révolution tranquille », le Québec, principale force de la francophonie au Canada, s'est graduellement dissocié de ce qui était communément appelé la nation canadienne française et a concentré ses efforts de revitalisation du français sur le territoire québécois. Au Québec, l'identité proprement québécoise s'est substituée à l'identité canadienne française, ce qui a amené les francophones hors Québec à régionaliser aussi leur identité. Ils sont devenus des Franco-Ontariens, des Franco-Manitobains, des Fransaskois, et ainsi de suite. Cette fragmentation identitaire a conduit à un isolement relatif des communautés francophones et acadiennes au point de menacer leur survie (Thériault, 2002).

Un des principaux défis des communautés francophones et acadiennes sur ces plans idéologique, juridique et politique sera celui d'une redéfinition de la communauté canadienne-française et d'un rapprochement avec la communauté francophone du Québec dans un Canada bilingue et multiculturel respectueux de ses populations autochtones. Il n'est pas certain que ce défi implique nécessairement un fédéralisme renouvelé, mais il nous semble difficile d'assurer à long terme la survie de communautés francophones isolées juridiquement et géographiquement.

Sur le plan politique, il sera aussi nécessaire de renforcer la mise en œuvre de politiques d'immigration favorisant les communautés francophones et acadiennes. Au Canada, l'immigration est maintenant la principale source de croissance démographique de sa population. Les pratiques établies ont favorisé surtout la croissance des populations anglophones autant au Québec qu'à l'extérieur du Québec (Jedwab, 2001; Quell, 2002). Dans la nouvelle *Loi sur l'immigration et la protection des réfugiés* 2001, le gouvernement fédéral, pour la première fois, fait du développement et de l'épanouissement des communautés minoritaires de langue officielle un objectif clair de sa politique d'immigration (Quell, 2002). Des politiques et des structures d'accueil favorisant l'intégration d'un plus grand nombre d'immigrants francophones et francophiles dans les communautés francophones hors Québec pourraient contribuer à leur vitalité.

Un autre défi se situe au niveau des relations fédérales-provinciales. En effet, il existe une incohérence systémique importante au niveau du fédéralisme canadien. Le gouvernement fédéral (et, exceptionnellement, celui du Nouveau-Brunswick) a l'obligation de promouvoir l'égalité des langues officielles et de favoriser l'épanouissement des minorités francophones et anglophones du Canada et d'appuyer leur développement. L'article 23 de la *Charte canadienne des droits et libertés* oblige les provinces à assurer l'éducation dans la langue de la minorité de langue officielle. Toutefois, les services gouvernementaux pouvant faciliter le processus de socialisation dans la langue minoritaire avant l'entrée scolaire (p. ex., services à l'enfance) sont de juridiction provinciale, les provinces n'ayant pas d'obligation de promouvoir la dualité linguistique sur les plans des services à l'enfance. Or, l'absence de services d'appui en français à la petite enfance contribue au fait que beaucoup d'enfants, surtout au sein des familles exogames, n'ont pas une connaissance suffisante du français pour intégrer l'école de langue française (Gilbert, 2003; Landry, 2003; Martel, 2001). *Le défi serait donc d'étendre la dualité linguistique propre au système scolaire aux autres services à l'enfance de sorte à favoriser au maximum la socialisation des enfants dans la langue minoritaire avant l'entrée scolaire* (voir les paragraphes suivants pour les défis reliés à l'article 23 de la *Charte*).

Contexte institutionnel et social

Suite à sa *Loi sur les langues officielles* de 1988, le gouvernement du Canada a signé une série d'ententes avec les minorités de langue officielle (p. ex., Ententes Canada-communautés) et aussi avec les gouvernements provinciaux et territoriaux dans le but de s'engager envers le développement et l'épanouissement des communautés francophones et anglophones minoritaires. Malgré des progrès tangibles dans certains secteurs dont l'éducation, la santé et le développement des ressources humaines, une étude récente sur la gouvernance des minorités de langue officielle au Canada conclut qu'il semble manquer « une coordination efficace de l'action » (Cardinal et Hudon, 2001).

La survie d'une minorité est associée non seulement à sa force numérique, mais aussi à sa « complétude institutionnelle » et à son statut social au sein de la société (Breton, 1964; Giles et al, 1977; Landry et Allard, 1996). Sous l'égide de l'article 23 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, et principalement en raison d'une jurisprudence constante, notamment à la Cour suprême du Canada, les communautés francophones et acadiennes ont fait des

gains appréciables dans l'accès à des établissements scolaires gérés par la minorité francophone (Ducharme, 1996; Landry et Rousselle, 2003; Martel, 1991 et 2001; Riddell, 2003). Néanmoins, une grande partie des enfants ayant des droits francophones selon l'article 23 de la *Charte* ne fréquentent pas les écoles de langue française (entre 32 % et 46 % selon les estimations) – (Gouvernement du Canada, 2003; Landry, 2003; Landry et Rousselle, 2003; Martel, 1991 et 2001; Paillé, 1991 et 2002). Le problème historique de l'accès s'est prolongé sous la forme d'un problème contemporain de participation. *Un des défis les plus urgents sera celui d'assurer une forte participation des enfants d'ayants droit francophones à l'école de langue française*. La non-participation à l'école de langue française est étroitement reliée au taux élevé d'exogamie et à la forte proportion de la clientèle scolaire cible qui provient de familles exogames (maintenant évaluée à 63 %, avons-nous dit). Récemment, nous avons proposé une stratégie tripartite, dont une composante porte sur le besoin de mettre sur pied des services en français à la petite enfance (Landry, 2003), afin d'accroître la participation maximale des enfants des ayants droit à l'école de langue française et, surtout, d'assurer une socialisation précoce en français favorisant l'accès à l'école de langue française.

Un des concepts puissants créés au Canada en vue d'assurer aux francophones minoritaires des milieux urbains une plus forte autonomie institutionnelle est celui du « centre scolaire communautaire » (Allain et Basque, 2001; Delorme et Hébert, 1998; Bisson, 2003). Ces centres, en plus de favoriser l'accès à une scolarisation en français, assurent une certaine « vie communautaire » à des francophones souvent largement dispersés sur un territoire urbain. La présence de plus en plus forte des francophones dans les milieux urbains rendra nécessaire tant la construction d'un plus grand nombre de centres scolaires communautaires qu'une exploitation plus créative et étendue de ceux-ci.

L'accès à des établissements postsecondaires de langue française demeure un défi dans de nombreuses régions du pays (Churchill, 1998). Pourtant, une minorité a besoin de préparer ses futurs dirigeants et, surtout, de les conscientiser aux défis qui les attendent. S'ajoute à ce défi celui de favoriser le retour des jeunes francophones dans leur communauté après les études postsecondaires. Ces derniers n'ont pas toujours l'occasion d'exercer leur carrière dans leur communauté ou , encore, ils préfèrent ne pas y retourner.

Enfin, l'accès à des établissements d'enseignement gérés par la minorité francophone est essentiel mais non suffisant pour favoriser l'épanouissement communautaire d'une minorité. Des recherches menées auprès des francophones minoritaires montrent l'importance vitale du milieu scolaire comme source de socialisation francophone, mais aussi la nécessité d'avoir accès à d'autres sources de socialisation en français.[3] Or l'école est souvent la seule institution francodominante présente dans la communauté. Un des principaux défis des communautés francophones sera donc de viser à accroître leur contrôle de certaines institutions complémentaires aux établissements d'enseignement de langue française. Selon le schème conceptuel présenté à la figure 1, ce sont les institutions et les contextes sociaux qui influent le plus sur le processus de socialisation langagière qui s'avèrent les plus pertinents. Étendre la dualité linguistique reconnue dans les établissements scolaires à l'ensemble des services de la petite enfance pourrait constituer un excellent moyen de diminuer l'assimilation linguistique et d'accroître la population scolaire francophone (Gilbert, 2003; Landry, 2003). L'accès accru aux médias francophones est un autre domaine d'importance cruciale, spécialement pour la jeunesse francophone.

Socialisation langagière

Les défis des communautés francophones sur le plan institutionnel et social se résument à celui de se donner une « vie communautaire » dans la langue française capable d'assurer la socialisation de base qui contribue au développement identitaire. Si un nationalisme « administratif » par le contrôle de certaines institutions locales peut s'avérer une solution satisfaisante dans certaines régions (Bourgeois et Bourgeois, 2003), toutes les communautés devraient au minimum avoir accès aux institutions favorisant une forte enculturation francophone (petite enfance, scolarisation, médias) et, donc, une certaine « autonomie culturelle ».

Il est évident, comme l'illustre la figure 1, qu'une forte présence d'« espaces francophones » (Gilbert, 1999; Stebbins, 2001) sur les plans institutionnel et social est associée positivement à un vécu socialisant francophone. Plus le vécu socialisant francophone est fort, plus faible est le déterminisme social favorisant l'intégration de l'exogroupe dominant. Pour faciliter le développement d'une conscience sociale et d'une plus forte autodétermination du comportement langagier (voir côté gauche de la figure 1), il est nécessaire, toutefois, d'œuvrer non seulement à la quantité des contacts langagiers (le vécu socialisant), mais aussi à leur qualité (les vécus « autonomisant et conscientisant ») – (Landry et Rousselle, 2003; Landry et al, 1999). L'école de langue française, par sa pédagogie « actualisante et communautarisante » (Landry, 2002), peut être l'établissement par excellence qui peut assurer cette « socialisation de l'intérieur » visant le développement d'une conscience sociale et d'une plus grande autodétermination. À cette fin, il a été proposé que les communautés francophones et acadiennes exercent pleinement les « pouvoirs exclusifs » conférés par la jurisprudence découlant de l'article 23, dont celui allouant une prise en charge de la programmation scolaire dans tout ce qui a trait à la langue et à la culture (Landry et Rousselle, 2003). *Il y a lieu pour les communautés francophones et acadiennes de prendre en main leur mission éducative et d'assurer l'excellence des interventions pédagogiques.* Le curriculum est défini comme étant « pédago-communautaire » puisqu'il vise, par l'implantation d'une pédagogie « actualisante », la pleine actualisation du potentiel humain des élèves et, par une pédagogie « communautarisante », la mise en œuvre d'un partenariat famille-école-communauté qui favorise la participation de la communauté à la vie de l'école et la participation de l'école à la vie de la communauté. Les éléments importants proposés de ce curriculum pédago-communautaire sont : une enculturation francophone active, le développement de l'autodétermination, l'actualisation maximale du potentiel d'apprentissage, la conscientisation et l'engagement, ainsi que l'entrepreneuriat communautaire (Landry, 2002; Landry et Rousselle, 2003).

Un défi relié à la mise en œuvre d'un curriculum pédago-communautaire est celui de la formation professionnelle en éducation. Ce défi est considérable. Il englobe le personnel enseignant, le personnel administratif et le personnel de soutien et doit s'effectuer autant à l'égard de la formation continue qu'à celui de la formation initiale. Surtout, il comporte un véritable changement de paradigme dans la vision et l'action d'une pédagogie adaptée au vécu ethnolinguistique minoritaire. Les éducateurs ont été formés à percevoir l'enseignement comme une « socialisation de l'extérieur ». Ils sont habilités à définir des objectifs, à présenter un contenu conforme à ceux-ci et à guider de l'extérieur les activités d'apprentissage et l'évaluation. Ils sont toutefois moins habilités et préparés à une « socialisation de l'intérieur », c'est-à-dire à amener les élèves à se responsabiliser, à prendre en charge eux-mêmes leurs activités d'apprentissage et à être davantage autodéterminés dans leurs comportements langagiers et dans leur affirmation identitaire.

Conclusion

Pour conclure, nous désirons insister sur l'importance d'une perspective macroscopique dans l'analyse des défis et dans la planification des interventions communautaires et gouvernementales. Le macroscope (De Rosnay, 1975) est un outil conceptuel qui vise à comprendre à la fois le tout et les parties d'un système complexe. La lentille du macroscope peut être ajustée et on peut focaliser sur un aspect ou sur un ensemble plus grand. L'important, c'est que le tout ne soit pas oublié quand nous considérons une partie et que la place des parties dans le tout reste en mémoire. À ce jour, nous demeurons d'avis qu'il y a eu encore peu de tentatives visant l'adoption d'un plan global dans les mesures de promotion et de protection des minorités de langue officielle. Le contexte fédéral et le besoin ou le désir de respecter les compétences des différents paliers de gouvernement ont conduit à des efforts plus ou moins concertés et synchronisés. L'initiative très récente du *Plan d'action pour les langues officielles* (Gouvernement du Canada, 2003), qui entend donner un « nouvel élan pour la dualité linguistique canadienne », est probablement l'effort le plus ambitieux et le plus complet depuis l'adoption de la *Loi sur les langues officielles* de 1988. Il propose trois grands axes d'action : l'éducation, le développement des communautés et la fonction publique, et intègre à ce plan un cadre d'imputabilité qui cherche à responsabiliser les différents ministères fédéraux quant aux actions qui leur sont assignées. Il propose aussi un partenariat avec la communauté. Il est tôt pour en faire une évaluation définitive, mais il est permis de se demander si le macroscope du plan s'ouvre suffisamment large pour pouvoir discerner l'ensemble des défis et déterminer s'il existe une interrelation entre les composantes du plan et si ces composantes sont suffisamment synchronisées dans leurs interventions pour optimaliser les bienfaits de leurs effets. Surtout, nous n'y voyons pas encore l'effort nécessaire pour éveiller la conscience collective des Canadiens et des Canadiennes.

Références

Allain, G. et M. Basque. 2001. *De la survivance à l'effervescence*. St-Jean : Association régionale de la communauté francophone de St-Jean.

Allard, R. 2002. « Résistance(s) en milieu francophone minoritaire au Canada. Exploration théorique et analyse du phénomène à partir du vécu langagier et du développement psycholangagier. » *Francophonies d'Amérique* 13 : 7-29.

Allard, R. et R. Landry. 1994. « Subjective ethnolinguistic vitality: A comparison of two measures. » *International Journal of the Sociology of Language* 108: 117-144.

Allard, R. et R. Landry. 1992. « Ethnolinguistic vitality beliefs and language maintenance and loss. » Dans W. Fase, K. Jaespaert et S. Kroon (dir.). *Maintenance and Loss of Minority Languages*. Amsterdam : Benjamins.

Allard, R. et R. Landry. 1986. « Subjective ethnolinguistic vitality viewed as a belief system. » *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 7(1): 1-12.

Allardt, E. 1984. « What constitutes a language minority? » *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 5, 193-205.

Baker, C. 2001. *Foundations of Bilingual Education and Bilingualism*. 3e édition. Clevedon : Multilingual Matters.

Beaudin, M. 1999. *Les groupes et régions francophones au Canada : état de la situation en 1996*. Ottawa : Comité national de développement des ressources humaines de la francophonie canadienne.

Beaudin, M. et R. Landry. 2003. « L'attrait urbain : un défi pour les minorités francophones au Canada. » *Canadian Issues/ Thèmes canadiens* (février) : 19-22.

Bernard, R. 1998. *Le Canada français : entre mythe et utopie*. Hearst : Le Nordir.

Bisson, R. 2003. *Étude sur les conditions de succès des centres scolaires et communautaires*. Ottawa : Patrimoine canadien.

Boudreau, A., L. Dubois, J. Maurais et G. McConnel. 2002. *L'écologie des langues / Ecology of languages*. Paris : L'Harmattan.

Bourgeois, D. 2002. « La gouverne scolaire francophone minoritaire au Canada : approches, modèles et pistes de recherche. » Dans *Actes du Colloque pancanadien sur la recherche en éducation en milieu francophone minoritaire : Bilan et prospectives*. R. Allard (dir.).

Bourgeois, D. et Y. Bourgeois. 2003. « Frontières stratégiques ou stratégies frontalières? Intégration et ségrégation territoriale chez les Francophones du Grand Moncton. » *Francophonies d'Amérique* (sous presse).

Bourhis, R. Y. 2001. « Acculturation, language maintenance and language loss. » Dans *Language Maintenance and Language Loss*. J. Klatter-Folmer et P. Van Avermaet (dirs.). Tilburg, The Netherlands : Tilburg University Press.

Bourhis, R. Y., H. Giles et D. Rosenthal. 1981. « Notes on the construction of a subjective vitality questionnaire for ethnolinguistic groups. » *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 2 : 145-146.

Bourhis, R. Y. et R. Landry. 2002. « La loi 101 et l'aménagement du paysage linguistique au Québec. » Dans L'aménagement linguistique au Québec : 25 ans d'application de la Charte de la langue française. *Revue d'aménagement linguistique*. P. Bouchard. et R. Bourhis (dirs.). Hors Série : 107-132.

Bourhis, R. Y. et J.-P. Leyens. 1994. *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*. Liège: Mardaga.

Bourhis, R. Y. et D.-F. Marshall. 1999. « The United States and Canada." Dans *Handbook of language and Ethnic Identity*. J.A. Fishman (dir.). New York / Oxford : Oxford University Press.

Breton, R. 1964. « Institutional completeness of ethnic communities and the personal relations of immigrants. » *American Journal of Sociology* 70 : 193-205.

Cardinal, L. et M.-È. Hudon. 2001. *La gouvernance des minorités de langue officielle au Canada : une étude préliminaire*. Ottawa : Commissariat aux langues officielles.

Castonguay, C. 1998. « The fading Canadian duality. » Dans *Language in Canada*. J. Edwards (dir.). New York : Cambridge University Press.

Churchill, S. 1998. *Les langues officielles au Canada : transformer le paysage linguistique*. Ottawa : Patrimoine canadien.

Cummins, J. 2000. *Language, Power and Pedagogy*. Clevedon: Multilingual Matters.

Deci, E. L. et R. Ryan. 2002. *Handbook of Self-Determination Research*. Rochester, NY : University of Rochester Press.

Deci, E. L. et R. Ryan. 2000. « The 'what' and 'why' of goal pursuits: Human needs and the self determination of behavior. » *Psychological Inquiry* 11 : 227-268.

Deci, E. L. et R. Ryan. 1985. *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. New York : Plenum Press.

Delorme, R. et Y. Hébert. 1998. « Une analyse critique de sept modèles de gestion de centres scolaires communautaires. » Dans *L'éducation en milieu minoritaire et la formation des maîtres en Acadie et dans les communautés francophones du Canada*. G. Duquette et P. Riopel (dirs.). Sudbury : Presses de l'Université Laurentienne.

Deveau, K. 2001. *Les facteurs reliés au positionnement éducationnel des ayants droit des régions acadiennes de la Nouvelle-Écosse*. Thèse de maîtrise. Université de Moncton.

De Rosnay, J. 1975. *Le macroscope : vers une vision globale*. Paris : Éditions du Seuil.

Ducharme, J.-C. 1996. *Droits à l'instruction dans la langue de la minorité : état de la situation*. Ottawa : Patrimoine canadien.

Fishman, J. A. 2001. *Can threatened languages be saved?* Clevedon : Multilingual Matters.

Fishman, J. A. 1999. *Handbook of Language and Ethnic Identity*. New York / Oxford : Oxford University Press.

Fishman, J. A. 1990. « What is reversing language shift (RLS) and how can it succeed? » *Journal of Multicultural Development* 11 : 5-36.

Fishman, J. A. 1989. *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Clevedon : Multilingual Matters.

Fishman, J. A. 1965. « Who speaks what language to whom and when. » *La linguistique* 2 : 67-68.

Gilbert, A. 2003. *La petite enfance : porte d'entrée à l'école de langue française. Une vision nationale*. Ottawa : Fédérarion canadienne des enseignantes et des enseignants / Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités.

Gilbert, A. 1999. *Espaces franco-ontariens*. Ottawa : Les Éditions du Nordir.

Giles, H., R. Y. Bourhis et D. M. Taylor. 1977. « Towards a theory of language in ethnic group relations. » Dans *Language, ethnicity and intergroup relations*. H. Giles (dir.). New York : Academic Press.

Gouvernement du Canada. 2003. *Le prochain acte : Un nouvel élan pour la dualité linguistique canadienne. Le plan d'action pour les langues officielles*. Ottawa : Gouvernement du Canada.

Jedwab, J. 2001. *L'immigration et l'épanouissement des communautés de langue officielle au Canada: politiques, démographie et identité*. Ottawa : Commissariat aux langues officielles.

Lambert, W. E. 1975. « Culture and language as factors in learning and education. » Dans *Education of Immigrant Students*. A. Wolfgang (dir.). Toronto : Ontario Institute for Studies in Education.

Landry, R. 2003. *Libérer le potentiel caché de l'exogamie. Profil démonlinguistique des enfants des ayants droit francophones selon la structure familiale*. Moncton : Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques / Commission nationale des parents francophones.

Landry, R. 2002. « Pour une pédagogie actualisante et communautarisante en milieu minoritaire francophone. » Dans *Actes du Colloque pancanadien sur la recherche en éducation en milieu francophone minoritaire : Bilan et prospectives*. R. Allard (dir.).

Landry, R. et R. Allard. 2000. « Langue de scolarisation et développement bilingue : le cas des acadiens et francophones de la Nouvelle-Écosse, Canada. » *Diversité Langues*.

Landry, R. et R. Allard. 1999. « L'éducation dans la francophonie minoritaire. » Dans *Francophonies minoritaires au Canada : l'état des lieux*. J. Y. Thériault (dir.). Moncton : Les Éditions d'Acadie.

Landry, R. et R. Allard. 1997. « L'exogamie et le maintien de deux langues et de deux cultures : le rôle de la francité familio-scolaire. » *Revue des sciences de l'éducation* 23 : 561-592.

Landry, R. et R. Allard. 1996. « Vitalité ethnolinguistique : une perspective dans l'étude de la francophonie canadienne. » Dans *De la polyphonie à la symphonie : méthodes, théories et faits de la recherche pluridisciplinaire sur le français au Canada*. J. Erfurt (dir.). Leipzig : Leipziger Universitätsverlag.

Landry, R. et R. Allard. 1994a. « Diglossia, ethnolinguistic vitality, and language behavior. » *International Journal of the Sociology of Language* 108 : 15-42.

Landry, R. et R. Allard. 1994. *Profil sociolangagier des francophones du Nouveau-Brunswick*. Moncton, NB : Université de Moncton, Centre de recherche et de développement en éducation, Groupe de recherche sur la vitalité de la langue et de la culture.

Landry, R., R. Allard, S. Blain, N. Bourgeois, G. Losier et A. Lowe. 1999. *Déterminisme et autodétermination : motivation langagière et comportement langagier autodéterminé en milieu minoritaire*. Demande de subvention (Document inédit).

Landry, R., K. Deveau, R. Allard et N. Bourgeois. 2003. « Social determinism and self-determination : complementary influences on language behaviour. » Communication à la 64th Annual Convention of the Canadian Psychological Association. Hamilton, Canada.

Landry, R. et R. Rousselle. 2003. *Éducation et droits collectifs : Au-delà de l'article 23 de la Charte*, Moncton : Éditions de la Francophonie.

Marmen, L. et J.-P. Corbeil. 1999. *Les langues du Canada : recensement de 1996*. Ottawa : Ministre des travaux publics et services gouvernementaux Canada, Patrimoine canadien et Statistique Canada.

Martel, A. 2001. *Droits, écoles et communautés en milieu minoritaire : 1986-2002. Analyse pour un aménagement du français par l'éducation*. Ottawa : Commissariat aux langues officielles.

Martel, A. 1991. *Les droits scolaires des minorités de langue officielle au Canada : de l'instruction à la gestion*, Ottawa : Commissariat aux langues officielles.

O'Keefe, M. 2001. *Minorités francophones : assimilation et vitalité des communautés*. 2e édition. Ottawa : Gouvernement du Canada, Patrimoine canadien.

Paillé, M. 2002. « Portrait des minorités francophones et acadiennes au Canada : un bilan démographique. » Dans *Actes du colloque pancanadien sur la recherche en éducation en milieu francophone minoritaire : Bilan et prospectives*. R. Allard (dir.).

Paillé, M. 1991. *Les écoliers du Canada admissibles à recevoir leur instruction en français ou en anglais*. Québec : Service des communications du Conseil de la langue française.

Phillipson, R. 1999. « Political Science. » Dans *Handbook of Language and Ethnic Identity*. J. A. Fishman (dir.). New York : Oxford University Press.

Phillipson, R. 1992. *Linguistic Imperialism*. Oxford : Oxford University Press.

Proulx, J.-P. 1989. « Le choc des Chartes : histoire des régimes juridiques québécois et canadien en matière de langue d'enseignement », *La revue juridique Thémis*, 67-172.

Quell, C. 2002. *L'immigration et les langues officielles : Obstacles et possibilités qui se présentent aux immigrants et aux communautés*. Ottawa : Commissariat aux langues officielles.

Riddell, T. Q. 2003. « Official minority-language education policy outside Quebec: The impact of Section 23 of the Charter and judicial decisions. » *Canadian Public Administration* 46, 27-49.

Ryan, R. et E. Deci. 2000. « Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development and well-being. » *American Psychologist* 55 (1), 68-78.

Safran, W. et R. Maiz. 2000 *Identity and Territorial Autonomy in Plural Societies*. London : Frank Cass.

Statistique Canada. 2002. « Profil des langues au Canada : l'anglais, le français et bien d'autres langues. » Dans *Recensement de 2001 : série « analyses »*. Catalogue n° 96F0030XIF2001005.

Stebbins, R. A. 2001. *The French Enigma*. Calgary : Detselig.

Tajfel, H. 1974. « Social identity and intergroup behaviour. » *Social Science Information* 13 : 65-93.

Tajfel, H. et J. C. Turner. 1986. An integrative theory of social conflict. Dans *The social psychology of intergroup relations*. S. Worchel and W.G. Austin (dirs.). Chicago : Nelson-Hall.

Thériault, J.-Y. 2002. « De l'école de la nation aux écoles communautaires ou de l'école d'en haut à l'école d'en bas. » Dans *Actes du Colloque pancanadien sur la recherche en éducation en milieu francophone minoritaire : Bilan et prospectives*. R. Allard (dir.).

Vallerand, R. J. 1997. « Toward a hierarchical model of intrinsic and extrinsic motivation. » Dans *Advances in experimental social psychology*, M. P. Zanna (dir.). San Diego : Academic Press.

Vallerand, R. J. et C. F. Ratelle. 2002. « Intrinsic and extrinsic motivation : A hierchical model." Dans *Handbook of self-determination research*. E. Deci et R. Ryan (dirs.). Rochester, NY : University of Rochester Press.

Notes

1 Pour une version plus détaillée de cet article, veuillez contacter l'auteur à **landryro@umoncton.ca**.

2 *Loi sur les langues officielles*, L.C. 1988, c. 38, al. 41 a), (partie VII).

3 Pour un sommaire, voir Landry et Allard 1996.

3

VALEURS, IDENTITÉ, CITOYENNETÉ ET ATTITUDES ENVERS LA DIVERSITÉ

LES VALEURS DES FRANÇAIS : COMPARAISONS AVEC LES AUTRES PAYS EUROPÉENS

Pierre Bréchon
Directeur de l'Institut d'Études Politiques de Grenoble

Vouloir synthétiser et résumer la culture d'un pays est toujours extrêmement complexe, surtout si l'on ne veut pas faire un essai interprétatif, mais appuyer ses affirmations sur des données. Celles que je privilégie ici – les enquêtes sur les valeurs des Européens – ont été réalisées à trois reprises sur une vingtaine d'années : en 1981, en 1990 et en 1999, permettant ainsi la mesure d'un certain nombre d'évolutions dans le temps.[1]

Évoquons d'abord les valeurs religieuses. La France est un pays de tradition catholique, mais c'est aujourd'hui l'un des pays les plus sécularisés de l'Union européenne. Cela se voit très bien, par exemple, dans le taux de non-appartenance confessionnelle, qui est un des plus forts d'Europe : 43 % des Français disent ne pas appartenir à une religion – et nous avons le taux record avec les Pays-Bas. C'est en France que l'on retrouve aussi le plus de personnes qui disent être « athées convaincus », soit 14 %. Nous ne sommes cependant pas dans une situation d'opposition forte aux religions, mais dans une situation de grande indifférence religieuse. L'adhésion au catholicisme, qui reste la religion majoritaire, s'est beaucoup affaiblie; la perte d'emprise du système catholique sur l'ensemble de la culture et de la société est particulièrement forte. On observe dans l'enquête un effritement sur de nombreux indicateurs religieux. Cela dit, il y a quelques indicateurs religieux où on peut avoir le sentiment de petites remontées. Par exemple, les gens croient un peu plus qu'avant qu'il existe probablement quelque chose après la mort. Ceci est un indicateur qui augmente un peu, particulièrement chez les jeunes. On peut conclure qu'il n'y a pas véritablement de retour du religieux et de retour à la religion passée. Mais il y a des recompositions, sur la base de croyances très flottantes et très floues; on croit de moins en moins à un récit religieux précis et à un corpus de dogmes élaborés. Mais on espère volontiers un possible futur au-delà de la mort. Cette première tendance semble très importante pour comprendre la situation des valeurs en France.

Deuxième point, les principes moraux. Dans les trois enquêtes « Valeurs », on a demandé aux Français s'ils décident leur agir en fonction de principes intangibles ou s'ils décident en fonction des circonstances. On retrouve à peu près les mêmes pourcentages aux trois dates : un quart des Français se détermine en fonction des principes et deux tiers en fonction des circonstances (le reste hésite). Cela ne signifie pas que les gens ne croient plus du tout aux principes, par contre ceux-ci sont relativisés, c'est-à-dire qu'ils sont utiles, mais on veut pouvoir prendre du recul, les discuter et les nuancer. Donc, on va « individualiser les principes », les personnaliser, les mettre à notre sauce. Autrement dit, ce qui ressort de ces enquêtes est la mise en évidence de la très forte montée des valeurs d'individualisation. On passe d'une société de valeurs conformes et de valeurs « principielles » à une société de valeurs individualisées.

Afin d'aller plus loin par rapport à la morale, on a demandé aux gens s'ils trouvent toute une série de comportements jamais ou toujours justifiés (ils donnent une note allant de 1 pour « jamais justifié » à 10 pour « toujours justifié »). Dans la liste de comportements pris en compte, certains relèvent de la vie privée et d'autres de la vie sociale (comportements en société, dans l'espace public). Ce qui est remarquable, c'est que les conduites les plus admises,

les plus légitimes, relèvent toutes de la vie privée et de l'autonomie individuelle (tableau 1) : le divorce, l'euthanasie, l'avortement, l'homosexualité et le suicide. Ces comportements étaient autrefois considérés comme déviants. Ils sont aujourd'hui acceptés au nom de la liberté individuelle : la société n'a pas à contrôler l'agir privé des individus. Par contre, ce qui reste toujours très réprouvé, pratiquement sans changement par rapport à 1981, c'est le fait de faire un tour de voiture, de jeter des ordures dans un lieu public, de conduire après avoir bu de l'alcool, d'accepter un pot-de-vin dans l'exercice de sa fonction et de prendre de la drogue. Donc, ce qui est fortement réprouvé, ce sont les comportements sociaux qui affectent l'ordre public. Bref, ce qui ressort des enquêtes est que la vie privée est le domaine de chacun; la société n'a pas à y mettre son nez. Une personne se comporte dans sa vie privée comme elle le veut; cela ne concerne que la personne, c'est le domaine de l'individu. Par contre, la vie publique n'est pas le domaine de l'individu, ce doit être régulé.

Il est à noter que, selon les résultats de la dernière enquête valeur, ce sont les évolutions chez les jeunes qui sont les plus intéressantes de considérer. Pour les valeurs de permissivité privée, les jeunes continuent à être un peu plus permissifs que les adultes. Ce qui a changé, c'est leur perception de l'ordre public, lequel était vu autrefois comme ringard et dépassé. Aujourd'hui, à ce niveau, les jeunes rejoignent les adultes, c'est-à-dire que, comme les adultes, ils disent qu'il est important de défendre aussi l'ordre public. De ce point de vue, on a une forte évolution de la société française et notamment des jeunes. De plus en plus, on a le sentiment que l'on vit sur la grande maxime : Fais ce que tu veux dans ta vie privée, mais respecte l'ordre public.

Tableau 1 : Les cinq conduites les plus désapprouvées et les cinq les plus acceptées

	Résultat moyen	18-29 ans	60 ans et plus	Écart 99-81
Pénétrer dans une voiture pour faire un tour avec	1,35	1,53	1,22	- 0,11
Jeter des ordures dans un lieu public	1,60	1,87	1,40	-
Conduire après avoir bu de l'alcool	1,87	2,14	1,57	-
Accepter un pot de vin dans l'exercice de sa fonction	2,07	2,61	1,80	- 0,33
Prendre de la drogue (majiruana ou haschich)	2,13	2,77	1,40	+ 0,40
Le suicide	4,31	4,36	3,72	+ 0,97
L'homosexualité	5,26	6,19	3,91	+ 2,23
L'avortement	5,66	5,92	4,63	+ 0,90
L'euthanasie	6,17	5,98	5,74	+ 1,65
Le divorce	6,33	6,54	5,46	+ 1,13

Considérons maintenant le domaine de la sociabilité et de la confiance à autrui. Ce qui caractérise la société française, comme pratiquement tous les pays de l'Europe du Sud, c'est que la confiance ne s'établit pas spontanément avec les autres, à la différence des pays de l'Europe du Nord. Dans le nord de l'Europe, on fait confiance à quelqu'un qu'on ne connaît pas. En France et dans le sud de l'Europe, on se méfie spontanément de l'inconnu. Dans l'enquête, on demande aussi quelles catégories de voisins on ne voudrait pas avoir, c'est-à-dire quelles personnes on tend à rejeter. À ce niveau-là, la France est dans la moyenne des pays européens. Par contre, tous les pays européens tendent davantage à exclure des catégories de voisins que dans les années 1980. Il est intéressant de remarquer que l'on trouve peu de racisme pur et dur, c'est-à-dire que, par principe, on considère tout le monde comme égal. Donc, on

ne dit pas que l'on veut rejeter les gens d'une autre race ou les Juifs ou encore les étrangers. Par contre, dès que la question fait référence à une catégorie fortement identifiée comme pouvant être « à problème », alors les taux montent beaucoup : exclure de mon voisinage les gens d'une autre race est à 6 % ou 7 %, mais exclure les Gitans est à 39 %. On voit donc qu'il n'y a pas de racisme « principiel », on est tous égaux en tant qu'êtres humains. Par contre, si une catégorie est perçue comme pouvant générer des nuisances pour le voisinage, elle est assez nettement rejetée. Donc, le racisme est peu fréquent, mais il existe une espèce de xénophobie utilitaire et pragmatique. On le voit bien aussi lorsque l'on demande aux Français s'il faut réserver les emplois aux nationaux. La moitié de la population française estime que lorsque les emplois sont rares, il faut les réserver aux nationaux.

En ce qui concerne les valeurs familiales, on retrouve aussi beaucoup d'individualisation; on investit toujours beaucoup dans le domaine familial, mais on ne veut plus le même type de famille. Aujourd'hui, l'idéal recherché, c'est une famille basée sur les relations des individus; chacun se veut autonome dans la famille et on construit la famille sur les valeurs individuelles; la riche communication interpersonnelle est la valeur reine pour la réussite du couple. Qu'on soit de même origine sociale, de même religion, qu'on ait de l'argent ou non est considéré comme secondaire. Ce qui importe est le fait de communiquer, de traiter des problèmes ensemble; dans le couple, c'est le gage de la réussite. La valeur fidélité augmente à nouveau en France ainsi que chez les jeunes, ce qui veut dire que beaucoup de jeunes voudraient que cette famille, construite sur les interrelations – et donc fragile – puisse durer.

Du point de vue des valeurs politiques, il n'y a pas de dépolitisation des Français. Certes, les Français n'ont jamais été fortement politisés; on est beaucoup moins politisé en France que dans les pays du nord de l'Europe. En fait, on n'observe pas une diminution du niveau de politisation dans la moyenne de la population, celui-ci est stable. Cependant, on retrouve une tendance à la baisse chez les jeunes. La stabilité de la politisation s'accompagne d'une baisse de la participation électorale, assez nette depuis quinze ans chez les moins de 40 ans. Cette augmentation de l'abstention s'explique par une évolution du sens du vote. Autrefois, on votait par principe, aujourd'hui on vote si on sent l'importance des enjeux politiques. C'est l'abstention intermittente qui progresse, alors que l'abstention permanente est stable. C'est à nouveau une individualisation des valeurs politiques qui explique cette croissance de l'abstention; les gens ne se déplacent jusqu'à l'urne que si cela semble important pour eux d'aller voter[3]. Si la participation électorale est plutôt en baisse, il n'en va pas de même pour d'autres formes de participation politique, notamment pour ce qu'on appelle la participation protestataire, c'est-à-dire le fait de participer à des manifestations et de signer des pétitions. La participation protestataire augmente dans l'ensemble de la population et aussi chez les jeunes. On n'a jamais tant manifesté et pétitionné en France que ces dernières années et on est socialisé à la manifestation et à la pétition dès le lycée (tableau 2). Il est à noter enfin que les valeurs de gauche et de droite sont plus nuancées qu'autrefois, mais elles gardent tout de même de l'importance.

Tableau 2 : Au moins deux actes de participation protestataire par cohorte de naissance

	1981	1990	1999
De 1973 à 1981	..	..	40
De 1964 à 1972	..	29	35
De 1955 à 1963	27	32	45
De 1946 à 1954	38	44	47
De 1937 à 1945	21	40	40
De 1928 à 1936	23	27	36
De 1919 à 1927	21	21	22
De 1910 à 1918	16	17	..
De 1901 à 1909	8	..	..
Ensemble	24	32	39

Concluons : en ce qui concerne l'évolution des valeurs des Français, deux scénarios pour le futur paraissent envisageables. Le premier est optimiste. On continuera certainement à vouloir beaucoup d'individualisation, particulièrement en matière de vie privée. Les jeunes commencent à redécouvrir le sens de l'ordre public. On peut espérer que la continuation de ces deux tendances aboutit à une société semblable à celles du nord de l'Europe, avec à la fois beaucoup de valeurs d'individualisation et un sens du lien social qui reste fort. Le scénario pessimiste s'appuie sur les risques d'évolution vers l'individualisme et plus seulement l'individualisation. A tant vouloir des libertés individuelles privées, ne va-t-on pas oublier le sens des appartenances collectives? Le lien social serait alors mis en péril. Les valeurs d'individualisation conduiraient progressivement à une atomisation sociale. Dans l'hypothèse d'un possible scénario pessimiste, il semble que les politiques publiques françaises feraient bien de se préoccuper un peu plus de l'entretien du lien social et que, de ce point de vue, la population aurait probablement beaucoup à apprendre du Canada.

Notes

1 L'équipe française qui travaille sur ces enquêtes a publié en 2000 l'ouvrage *Les valeurs des Français* (sous ma direction, chez Armand Colin). Il est réédité en novembre 2003, avec une postface originale sur « La France dans l'Europe ». On a aussi publié un livre sur *Les valeurs des jeunes* (sous la direction d'Olivier Galland et de Bernard Roudet, L'Harmattan, 2001) et, au niveau de la comparaison européenne, un numéro de la revue *Futuribles* (n° 277, juillet-août 2002) comparant donc les résultats de vingt années d'enquêtes sur les valeurs dans les différents pays européens.

2 Cf. Pierre Bréchon, *La France aux urnes. Soixante ans d'histoire électorale*, La documentation française, collection Les études, 4ème édition, 2004.

CONFIANCE, APPARTENANCE SOCIALE ET ENGAGEMENT CIVIQUE : IMMIGRANTS ET NATIFS

Neil Nevitte
Université de Toronto

Mon intention est de présenter certains des résultats d'une étude que j'ai entreprise en collaboration avec Antoine Bilodeau. Cette étude s'intitule *Trust, Tolerance, and Confidence in Institutions : Evidence from the Canadian World Values Surveys, 1990-2000*[1]. Nous y comparons notamment les immigrants et les natifs eu égard à la confiance qu'ils manifestent progressivement et aux liens entre confiance, interdépendance sociale et engagement civique.

La série 2000 de la *World Values Survey* (enquête sur les valeurs mondiales) (Canada) présente une ou deux caractéristiques importantes. Elle comporte un échantillon amplifié de répondants immigrants : c'est la *New Immigrant Survey* (sondage sur les nouveaux immigrants). Cette dernière reproduit les principales questions de la *World Values Survey* (WVS), qui sont posées à un échantillon supplémentaire de 600 nouveaux immigrants. Autrement dit, si l'on compte le nombre d'immigrants de l'échantillon principal, on dispose désormais de suffisamment de réponses pour procéder à une analyse significative des sous-populations d'immigrants et comparer ces sous-populations aux natifs. L'un des éléments qui nous intéressent plus particulièrement ici et qui a été exploré dans la série 2000 de l'enquête a trait aux effets de la durée de résidence au Canada.

La confiance

De nombreuses données laissent à penser que la confiance est un facteur important qui détermine profondément les relations sociales (Gabriel, 1996). La confiance fonde les relations entre les groupes sociaux. Elle renvoie à la façon dont les gens abordent leur environnement institutionnel (Listhaug et Wiberg, 1995). C'est le fondement des transactions mutuelles à l'échelle individuelle (Coleman, 1987; Putnam, 1993). Cela dit, il ne s'agit pas d'un concept indifférencié, et le degré de confiance est susceptible de varier en fonction de l'objet social en cause. La WVS comporte toutes sortes d'indicateurs à cet égard, et ses données sont un bon point de départ pour évaluer la façon dont les répondants, immigrants et natifs, sont répartis selon les diverses dimensions de la notion de confiance. Nous retiendrons cinq dimensions de confiance :

1) La confiance envers la famille. Cet indicateur mesure la confiance dans les relations primaires et, à ce titre, il peut servir de point de repère. Il n'y a pas de raison de penser que les immigrants et les natifs diffèrent à cet égard.
2) La confiance envers les Canadiens. Cet indicateur a une dimension collective. Il mesure le degré de confiance dans la collectivité politique globale.

3) Est-ce que « la plupart des gens sont dignes de confiance »? Cet indicateur sert généralement à mesurer le capital social (Coleman, 1987, 1988; Putnam, 1993; Norris, 1999). Nous y renverrons dans cette étude à titre de *Confiance générale I*, et il s'agit d'un indicateur classique de la confiance interpersonnelle.

4) Les répondants s'attendent-ils à ce que les autres « abusent de vous »? Cet indicateur est ce que nous appellerons la *Confiance générale II*. Il s'agit d'un nouvel élément dans la WVS.

5) La confiance envers les nouveaux immigrants. Cette dimension de confiance communautaire est particulièrement utile pour l'objet de cette étude.

Les résultats fondamentaux des séries 1990 et 2000 de la WVS, selon ces cinq dimensions de confiance, sont présentés au tableau 1. Ce tableau récapitulatif rend compte des données relatives à chaque période et, dans le cas de la série 2000, s'y ajoutent les données relatives au facteur de la durée de résidence dans le pays. La question qui se pose est celle-ci : la durée de résidence des immigrants au Canada fait-elle varier le degré de confiance? Plusieurs résultats intéressants sont dignes de mention à cet égard :

1) Tous les répondants, qu'ils soient nés au Canada ou non, se disent très *confiants envers leur propre famille*. Comme la famille est l'unité sociale de base, ces résultats ne doivent pas surprendre. Il n'y a pas non plus lieu de s'étonner que la durée de résidence dans le pays ne fasse pas varier le degré de confiance dans la famille. Les résultats correspondent aux attentes.

2) S'agissant de la *confiance envers les Canadiens*, on enregistre une évolution entre 1990 et 2000. Cependant, rien n'indique, à aucun moment, des différences sensibles entre les natifs et les immigrants. Compte tenu de la plupart des repères comparatifs, les Canadiens avaient, en 1990, une grande confiance en leurs concitoyens (Nevitte, 1996; Newton, 1999). La baisse de points de pourcentage est statistiquement significative, mais elle a peu d'amplitude, et, selon les normes transnationales, le degré de confiance que les Canadiens ont envers leurs concitoyens reste relativement élevé en 2000. À cet égard, les natifs et les immigrants semblent suivre les mêmes lignes d'évolution.

3) Les réponses sont un peu différentes lorsque, dans le cadre de la dimension *Confiance générale I*, on demande si *la plupart des gens sont dignes de confiance*. Les immigrants sont plus confiants que les natifs dans ce cas, et ce résultat se confirme tout au long de la décennie. La durée de résidence est également une source de variation importante pour les immigrants. À leur arrivée, les immigrants manifestent une grande confiance, mais elle s'épuise assez rapidement. Au terme de cinq ans de résidence, le degré de confiance interpersonnelle des immigrants se tient dans les valeurs moyennes. Pour ce qui est de la confiance interpersonnelle, les immigrants semblent donc adopter les normes collectives, et, dans ce cas, cela signifie une baisse progressive de ce degré de confiance.

4) Dans le cadre de la dimension *Confiance générale II*, les réponses sont un peu différentes lorsqu'on demande aux répondants s'ils pensent que *la plupart des gens essaient d'abuser de vous*. Dans ce cas, on ne constate pas de différences substantielles entre la proportion de nouveaux immigrants et la proportion de natifs (65 % et 67 % respectivement) qui estiment que les gens n'essaieront pas de profiter d'eux s'ils en ont la possibilité et qu'ils essaieront plutôt d'être justes. On ne constate pas non plus de variation en fonction de la durée de résidence au Canada.

5) Les résultats concernant la *confiance envers les nouveaux immigrants* sont conformes aux attentes. Les gens sont plus enclins à faire confiance à ce qu'ils connaissent qu'à ce qu'ils ne connaissent pas et ils sont plus enclins à faire confiance à des gens qui leur ressemblent. On constate donc que, en 1990 comme en 2000, le degré de confiance des immigrants envers les nouveaux immigrants est plus élevé que parmi les natifs. Par ailleurs, les natifs ont plus confiance envers les Canadiens que envers les immigrants. Notons également que, en 1990 comme en 2000, les immigrants ont plus confiance envers les Canadiens que envers les nouveaux immigrants. La confiance des immigrants envers les nouveaux immigrants ne varie pas en fonction de la durée de résidence au Canada.

Le résultat le plus important que révèle le tableau 1 a trait à la baisse importante et générale du degré de confiance interpersonnelle entre 1990 et 2000. En 1990, 53 % des natifs (et 59 % des immigrants) pensaient que « la plupart des gens sont dignes de confiance ». En 2000, ils étaient seulement 39 % (comparativement à 42 % des immigrants). Les natifs et les immigrants, une fois encore, semblent suivre les mêmes lignes d'évolution. Dans la mesure où la confiance interpersonnelle est un pilier essentiel du capital social, les répercussions de ce résultat sont claires. Si les normes de réciprocité s'amenuisent, on doit s'attendre à ce que cette évolution se répercute de façon sensible sur, entre autres, les relations entre les groupes, l'opinion relative aux pratiques démocratiques et, éventuellement, la confiance envers les institutions (pour une analyse plus approfondie de ces questions, voir Nevitte et Bilodeau, 2003).

Confiance et engagement civique

Au cœur de la recherche contemporaine sur le capital social se trouve l'argument important qu'il existe un lien entre l'engagement civique et la confiance interpersonnelle (Putnam, 1993, 2000). Les résultats transnationaux plus généraux sur la nature de ce lien sont cependant inégaux (Newton, 2000). Par ailleurs, ces autres résultats ont donné lieu à des débats sur des questions conceptuelles et des questions de mesure. Il y a d'abord la question de savoir si la confiance interpersonnelle est gage d'une société plus coopérative (Fukuyama, 1997; Levi, 1997, 1998) ou si c'est l'inverse qui se passe (Putnam, 1993, 1995). Gellner (1988), par exemple, écarte la question de la cause et de l'effet et estime simplement que la cohésion sociale n'est possible que dans une société civile où les relations sont étroites et enracinées (Levi et Stokes, 2000). Il reste qu'il n'y a pas de consensus clair sur ce que peut être la meilleure mesure de l'engagement civique.

Que doit-on entendre par « engagement »? La simple (et passive) appartenance à des associations de citoyens est-elle un indicateur d'engagement suffisant? L'engagement suppose-t-il une participation plus active? Doit-on tenir compte du temps que les membres d'associations de citoyens consacrent à leur organisation? La façon empirique la plus ouverte d'aborder cette question est peut-être de comparer le lien entre la confiance interpersonnelle et a) la simple appartenance à des associations de citoyens et b) la participation active au travail de ces associations. Pour examiner cette question de façon empirique, nous nous appuyons sur des indices mesurant respectivement a) le nombre de types de groupes auxquels les répondants appartiennent (en y étant simples membres) et b) le nombre de types de groupes dans lesquels les répondants sont activement engagés. Il n'est pas tout à fait sûr que ces mesures de l'engagement civique permettent de saisir toutes les dimensions utiles du phénomène. Ces indicateurs sont peut-être insuffisants et partiels pour deux raisons. D'abord, ils ne tiennent compte que du nombre de « types de groupes » auxquels les répondants appartiennent. Ils ne permettent pas d'obtenir de renseignements sur le nombre de groupes dans chaque catégorie. Ensuite, ils ne permettent pas d'obtenir de renseignements sur le

temps que les répondants passent dans ces groupes. On pourrait adopter un autre indicateur, qui serait une mesure plus large de ce qu'on pourrait appeler « l'appartenance sociale générale », à partir des données de la WVS pour fournir une mesure plus riche de la densité du réseau social des répondants, où les normes de réciprocité et la confiance interpersonnelle seraient susceptibles de s'épanouir. Les répondants de la série 2000 de la WVS se sont faits poser les questions suivantes :

> « Pour chacune des activités suivantes, diriez-vous que vous vous y adonnez toutes les semaines ou presque toutes les semaines, une fois par mois, seulement quelques fois par an ou pas du tout : passer du temps avec les parents et d'autres membres de la parenté, passer du temps avec des amis, passer du temps socialement avec des collègues de travail ou des condisciples, passer du temps avec des membres de votre église, de votre mosquée ou de votre synagogue, passer du temps socialement avec des membres de votre club sportif ou de votre organisme bénévole ou de service? »

Ces indicateurs de la WVS permettent de saisir des dimensions de l'appartenance sociale qui sont plus vastes que la simple affiliation formelle à des associations civiques et de tenir compte du temps que les répondants consacrent à ces réseaux sociaux. La question qui se pose est donc la suivante : cette mesure plus générale de l'appartenance sociale des répondants met-elle en évidence un lien plus étroit avec la confiance interpersonnelle et le lien entre ces dimensions est-il identique pour les natifs et pour les immigrants?

Les indicateurs de l'engagement civique et de l'appartenance sociale

Les différences constatées entre le degré d'engagement civique des immigrants et des natifs sont très modestes. En moyenne, les natifs appartiennent à environ 1 type d'association civique, comparativement à 1,4 pour les immigrants. Les chiffres sont très semblables pour les types de groupes dans lesquels les répondants sont activement engagés (1 pour les natifs et 0,9 pour les nouveaux immigrants). Le degré d'engagement civique des immigrants ne varie presque pas avec le passage du temps, et rien n'indique que des changements importants soient survenus à cet égard entre 1990 et 2000, aussi bien pour les natifs que pour les immigrants.

Pour ce qui est de l'appartenance sociale, en moyenne, les immigrants et les natifs passent à peu près autant de temps dans des clubs et des associations. Environ 41 % des immigrants disent passer du temps dans des clubs et des associations au moins une fois par mois, comparativement à 39 % des natifs. En moyenne, donc, les immigrants et les natifs sont engagés au même degré, ils participent aux activités d'environ le même nombre de groupes et y consacrent à peu près le même temps. On ne constate pas de variations substantielles entre les immigrants récents et les immigrants de longue date eu égard à cet indicateur. Des différences importantes émergent cependant lorsqu'il s'agit des caractéristiques des réseaux sociaux dans lesquels les deux groupes de répondants s'inscrivent. Les immigrants passent plus de temps socialement avec leurs collègues ou avec les membres de leurs organisations religieuses que ne le font les natifs. À leur arrivée au Canada, respectivement 64 % et 49 % des immigrants passent du temps socialement avec leurs collègues et dans leurs organisations religieuses au moins une fois par mois, comparativement à 40 % et 26 % des natifs. Par ailleurs, les résultats sont clairs : la composition des réseaux sociaux des immigrants change avec le temps. Plus la durée de résidence est longue, plus les habitudes sociales des immigrants se mettent à ressembler à celles des natifs. La proportion d'immigrants qui passent du temps socialement avec leurs collègues ou dans leurs organisations religieuses au moins une fois par mois diminue progressivement lorsqu'ils sont depuis plus de cinq ans au Canada.

Les immigrants et les natifs consacrent à peu près le même temps avec leurs amis. Plus de 90 % des uns et des autres disent passer du temps avec leurs amis au moins une fois par mois. De plus, la tendance reste stable, quelle que soit la durée de résidence des immigrants au Canada. On ne se surprendra pas de constater que, à leur arrivée au pays, les immigrants passent moins de temps avec leurs parents et leur famille que ne le font les natifs : 80 % des natifs disent passer du temps avec leurs parents et leur famille au moins une fois par mois, comparativement à 58 % des nouveaux immigrants. Ces différences s'amenuisent cependant à mesure que la durée de résidence des immigrants au Canada s'allonge. La raison pour laquelle les nouveaux immigrants passent moins de temps avec leur famille est probablement très simple : à leur arrivée, certains d'entre eux n'ont pas encore de famille au pays ou dans la ville où ils vivent. En dehors de la question familiale, les immigrants sont aussi engagés, voire plus engagés, que les natifs dans des réseaux sociaux.

Le lien entre engagement civique et confiance interpersonnelle

En quoi l'affiliation civique, la participation civile et l'appartenance sociale sont-elles donc liées aux trois indicateurs de confiance? Comme le montre le tableau 2, pour les natifs, l'affiliation civique est aussi étroitement corrélée aux trois indicateurs que la participation civique. Par contre, l'indice d'appartenance sociale (qui combine les cinq indicateurs d'appartenance sociale) est plus fortement corrélé à chacun des trois indicateurs de confiance qu'à l'une ou l'autre des mesures de l'engagement civique. Autre résultat important : dans l'ensemble, les indicateurs d'engagement civique et l'indice d'appartenance sociale sont plus fortement corrélés à la dimension *Confiance générale I* qu'aux autres mesures de la confiance. Les coefficients de corrélation sont légèrement plus faibles pour la dimension *Confiance générale II* et encore plus faibles pour la « confiance envers les Canadiens ». Mais les caractéristiques de ces liens sont sensiblement différentes dans le cas des immigrants. Dans l'ensemble, les indicateurs d'engagement civique et l'indice d'appartenance sociale sont faiblement corrélés à chaque mesure de la confiance. La participation civique est l'indicateur le plus fortement corrélé aux trois mesures de la confiance, la plus forte corrélation étant enregistrée à l'égard de la dimension *Confiance générale I*.

Le tableau 3a montre que, lorsqu'on tient compte des caractéristiques socio-économiques des natifs dans les estimations, l'indice d'appartenance sociale est un paramètre de prévision beaucoup plus efficace de la confiance que ne le sont les indicateurs de l'engagement civique. Ce résultat se confirme selon les trois mesures de la confiance. Les natifs qui passent plus de temps avec d'autres gens sont les plus enclins à dire que les gens sont dignes de confiance, que ceux-ci n'essaieraient pas d'abuser d'eux s'ils en avaient la possibilité et qu'ils ont confiance dans les autres Canadiens. Les mesures conventionnelles de l'affiliation civique et de la participation civique ne semblent cependant pas être associées à une augmentation (ou à une diminution) du degré de confiance des répondants, quel que soit l'indicateur employé.

Le tableau 3b montre que les immigrants qui passent plus de temps avec d'autres gens sont plus enclins à dire que ceux-ci n'essaieraient pas d'abuser d'eux s'ils en avaient la possibilité et qu'ils font confiance aux autres Canadiens. L'affiliation civique et la participation civique n'ont pas d'effet sur le degré de confiance des immigrants eu égard à ces deux indicateurs. Les résultats sont un peu différents lorsqu'on tient compte de la dimension *Confiance générale I*. Dans ce cas, le degré de participation civique des immigrants fait baisser la probabilité qu'ils estiment que les gens sont dignes de confiance, alors que l'affiliation civique fait augmenter cette probabilité. La façon dont Putnam envisage le capital social amènerait à penser que l'engagement civique augmente la confiance en autrui. Étonnamment,

les deux mesures de l'engagement civique donnent lieu à des résultats différents. Cela dit, il faut rappeler ici que l'indice d'appartenance sociale n'est pas étroitement associé à la dimension *Confiance générale I* pour les immigrants, et la raison semble en être l'influence spécifique du temps passé avec des gens dans des organisations religieuses. Ce dernier indicateur de l'appartenance sociale, lorsqu'on l'examine à titre distinct, est négativement associé à la dimension *Confiance générale I*. Lorsqu'on supprime de l'indice d'appartenance sociale du temps passé avec des gens dans des organisations religieuses, le nouvel indice donne lieu à des résultats semblables à ceux que l'on obtient pour d'autres indicateurs de confiance : les immigrants qui passent plus de temps avec d'autres gens sont plus enclins à dire qu'ils font confiance aux gens. Pour des raisons que nous nous n'expliquons pas, le temps passé avec des gens dans des organisations religieuses est négativement associé à ce seul indicateur de confiance, et seulement dans le cas des immigrants.

Conclusions

On constate une baisse importante de la confiance interpersonnelle au Canada (confiance envers les Canadiens et *Confiance générale I*), et cette baisse est enregistrée aussi bien parmi les natifs que parmi les immigrants. En fait, elle est de même amplitude dans les deux groupes. La raison en est peut-être, comme le laisse entendre la théorie du capital social selon Putman, la baisse correspondante du degré d'engagement civique. Cette explication n'est cependant pas convaincante pour deux raisons. Premièrement, nous avons montré que l'engagement civique est un faible paramètre de prévision de la confiance interpersonnelle. Deuxièmement, on n'a pas constaté de baisse du degré d'engagement civique entre 1990 et 2000. Il se peut que la variation de la confiance interpersonnelle soit attribuable à d'autres facteurs que l'engagement civique. Une autre possibilité est que l'indicateur de confiance interpersonnelle réagit plus lentement que celui de l'engagement civique. Pour déterminer plus précisément les origines de cette baisse importante de la confiance interpersonnelle, il faudrait une étude plus détaillée et spécifique.

On a enregistré des différences entre les immigrants et les natifs eu égard aux degrés de confiance (les résultats relatifs aux immigrants sont supérieurs pour certaines dimensions), mais ces différences s'amenuisent à mesure que la durée de résidence au Canada s'allonge. On constate également des différences entre ces deux populations concernant la nature de leurs liens sociaux. Cependant, comme pour le degré de confiance, le point de vue et le comportement des immigrants s'adaptent progressivement avec le temps. À mesure qu'ils s'adaptent à la société canadienne, les immigrants manifestent des degrés de confiance et adoptent des réseaux sociaux qui en viennent à ressembler à ceux de natifs. À cet égard, le processus d'adaptation des immigrants à leur nouvel environnement peut être considéré comme un processus d'intégration.

L'appartenance sociale fait augmenter la confiance interpersonnelle (pour les trois indicateurs) parmi les natifs, mais elle ne fait augmenter que la « confiance envers les Canadiens » parmi les immigrants. Notamment dans le cas des natifs, comme on s'y attendait, l'appartenance sociale a des effets plus forts sur le degré de confiance que la participation civique ou l'affiliation civique. Pour l'essentiel, la participation civique et l'affiliation civique n'en affectent pas moins le degré de confiance affiché par les natifs. Cependant, seule l'affiliation civique se répercute sur le degré de confiance parmi les immigrants.

Si l'on tient compte de la variation des caractéristiques socio-économiques des natifs et des immigrants, l'effet de l'appartenance sociale et de l'engagement ou de l'affiliation civique sur le degré de confiance dans les deux populations est différent. Si les caractéristiques socio-économiques sont contrôlées, l'appartenance sociale reste plus importante pour le degré de confiance parmi les natifs que parmi les immigrants, et ni l'affiliation ni la participation civique n'a d'effet statistiquement significatif sur le degré de confiance affiché par les natifs, comme le donnerait à penser la théorie du capital social. Cela dit, l'affiliation et la participation civiques ont un effet sur la dimension *Confiance générale I* parmi les immigrants. Il faudrait approfondir la recherche pour expliquer la variation de ces effets.

Tableau 1 : Stabilité et évolution du degré de confiance, 1990-2000

	1990		2000			
	Natifs	Immigrants	Natifs	Immigrants		
Dimensions		>10 ans		1-5 ans	6-10 ans	>10 ans
Confiance envers la famille (% de répondants déclarant qu'ils ont complètement ou un peu confiance)	98	99	96	99	98	98
Confiance envers les Canadiens (% de répondants déclarant qu'ils ont complètement ou un peu confiance)	80	80	75	78	77	75
Confiance générale I En général, diriez-vous que la plupart des gens sont dignes de confiance ou que vous devez faire très attention dans vos rapports avec les gens? (% de répondants déclarant que les gens sont dignes de confiance)	53	59	39	47***	39	38
Confiance générale II Pensez-vous que la plupart des gens essaieraient d'abuser de vous s'ils en avaient l'occasion ou qu'ils essaieraient plutôt d'être justes? (% de répondants déclarant que les gens essaieraient d'être justes)	S.O.	S.O.	67	65	62	63
Confiance envers les nouveaux immigrants (% de répondants déclarant qu'ils ont complètement ou un peu confiance)	44	55	46	58**	48	56
N =	1423	206	1551	397	217	329

*** p<.001, ** p<.05, * p<.10 (Différences importantes pour les natifs lorsqu'on contrôle les caractéristiques socio-économiques des répondants (nombre d'enfants, nombre d'enfants vivant encore à la maison, affiliation religieuse, identification au Canada, situation d'emploi, profession, revenu, sexe, niveau d'instruction, âge, province de résidence) à l'aide des estimations de Logit. Le nombre de cas peut varier selon la dimension.

Note : Ces données sont pondérées.

Source : *World Values Surveys*, séries 1990 et 2000 (y compris le sondage sur les nouveaux immigrants de 2000).

Tableau 2: Corrélation entre les dimensions pour l'engagement civique et la confiance

Note : Les chiffres déclarés sont des coefficients R de Pearson

Natifs

	Confiance générale I	Confiance générale II	Confiance envers les Canadiens
Affiliation civique	0,09**	0,07**	0,04
Participation civique	0,12**	0,08**	0,03
Appartenance sociale	0,16**	0,13**	0,08**

** p<.01

Immigrants

	Confiance générale I	Confiance générale II	Confiance envers les Canadiens
Affiliation civique	0,08*	0,06**	0,07*
Participation civique	-0,06	-0,01	-0,02
Appartenance sociale	-0,03	-0,01	0,09**

** p<.01, * p<.05

Coefficients de corrélation de Pearson.

Ces données sont pondérées.

Source : *World Values Surveys*, séries 1990 et 2000 (y compris le sondage sur les nouveaux immigrants de 2000).

Tableau 3a : Effet de l'engagement civique et de l'appartenance sociale sur la confiance (Natifs)

	Confiance générale 1 – LOGIT			Confiance générale 2 – LOGIT			Confiance envers les Canadiens – OLS		
	B	SE		B	SE		B	SE	
Situation socio-économique									
Marié/vie commune	0,04	0,14		0,10	0,14		0,08	0,03	***
Nombre d'enfants encore à la maison	-0,03	0,06		-0,03	0,06		0,01	0,01	
Religion (protestant)									
Catholique	-0,29	0,16	*	-0,25	0,18		-0,01	0,03	
Pas de religion	-0,13	0,17		-0,28	0,18		-0,03	0,03	
Autre	-0,70	0,36	*	-0,55	0,37		-0,16	0,07	**
Employé	0,31	0,16		0,41	0,15	***	0,02	0,03	
Profession (gestionnaire/spécialiste)	-0,32	0,23		-0,11	0,26		0,04	0,04	
Superviseur									
Travailleur non manuel	-0,35	0,18	*	-0,10	0,21		0,01	0,04	
Travailleur manuel	-0,58	0,17	***	-0,46	0,19	**	0,01	0,03	
Revenu	0,06	0,03	**	0,05	0,03		0,01	0,01	
Femme	-0,18	0,13		0,24	0,13	***	-0,05	0,02	**
Niveau d'instruction	0,49	0,12	***	0,26	0,12	**	-0,01	0,02	
Âge	0,01	0,00	***	0,01	0,00	*	0,00	0,00	***
Province (Ontario)									
Atlantique	-0,10	0,17		0,00	0,18		0,02	0,03	
Québec	-0,66	0,20	***	-0,60	0,19	***	-0,10	0,04	***
Ouest	-0,09	0,18		0,23	0,20		-0,09	0,03	***
Engagement civique et appartenance sociale									
Affiliation civique	0,02	0,05		-0,03	0,05		0,00	0,01	
Participation civique	0,04	0,06		0,02	0,06		0,00	0,01	
Indice d'appartenance sociale	0,25	0,07	***	0,14	0,07	**	0,03	0,01	**
Constante	-2,62	0,57	***	-0,91	0,56		0,56	0,10	***
N	1 372			1 355			1 381		
Cox et Snell/ R^2 ajusté	0,121			0,084			0,053		

*** p<.001, ** p<.05, * p<.10

Note : Ces données sont pondérées.

Source : *World Values Surveys*, séries 1990 et 2000 (y compris le sondage sur les nouveaux immigrants de 2000).

Table 3b : Effet de l'engagement civique et de l'appartenance sociale sur la confiance (Immigrants)

	Confiance générale 1 – LOGIT			Confiance générale 2 – LOGIT			Confiance envers les Canadiens – OLS		
	B	SE		B	SE		B	SE	
Situation socio-économique									
Marié/Vie commune	0,54	0,21	***	0,36	0,21	*	0,07	0,04	*
Nombre d'enfants encore à la maison	-0,14	0,09		-0,13	0,09		0,00	0,02	
Religion (protestant)									
Catholique	-0,86	0,30	***	-0,41	0,29		-0,02	0,05	
Pas de religion	0,24	0,27		0,36	0,29		0,03	0,05	
Autre	-0,55	0,28	*	-0,45	0,28		0,11	0,05	**
Employé	0,10	0,21		0,29	0,21		0,01	0,04	
Profession (gestionnaire/spécialiste)									
Superviseur	-0,42	0,36		-0,65	0,35	*	0,02	0,07	
Travailleur non manuel	-0,15	0,24		-0,48	0,24	**	-0,01	0,04	
Travailleur manuel	-0,47	0,21	**	-0,44	0,21	**	0,03	0,04	
Revenu	-0,02	0,03		0,03	0,04		0,00	0,01	
Femme	-0,15	0,18		0,26	0,18		-0,01	0,03	
Niveau d'instruction	0,48	0,20	**	0,27	0,19		0,01	0,04	
Âge	0,01	0,01	*	0,02	0,01	**	0,00	0,00	**
Province (Ontario)									
Atlantique	-0,94	0,52	*	0,31	0,46		0,07	0,09	
Québec	-0,45	0,22	**	0,17	0,21		0,09	0,04	**
Ouest	0,14	0,20		0,57	0,22	***	-0,02	0,04	
Engagement civique et appartenance sociale									
Affiliation civique	0,12	0,06	*	0,06	0,06		0,01	0,01	
Participation civique	-0,12	0,06	**	-0,01	0,05		0,00	0,01	
Indice d'appartenance sociale	0,08	0,10		0,17	0,10	*	0,04	0,02	**
Constante	-2,02	0,84	***	-1,72	0,82	**	0,40	0,15	***
N	705			691			710		
Cox et Snell/ R^2 ajusté	0,116			0,091			0,039		

*** p<.001, ** p<.05, * p<.10

Note : Ces données sont pondérées.

Source : *World Values Surveys*, séries 1990 et 2000 (y compris le sondage sur les nouveaux immigrants de 2000).

Références

Coleman, James S. 1987. « Norms as Social Capital. » Dans *Economic Imperialism*. Gerard Radnitzky et Peter Bernholz (dirs.). New York : Paragon.

————. 1998. « Social Capital in the Creation of Human Capital. » *American Journal of Sociology* 94, supplément : S95-S120.

Fukuyama, Francis. 1997. *The End of Order*. Londres : The Social Market Foundation.

Gabriel, Oscar. 1996. « Distrust, Involvement, and Political Protest in Western Democracies. » Dans *Political Value Change in Western Democracies: Integration, Values, Identification, and Participation*. Loek Halman et Neil Nevitte (dirs.). Tilburg : Tilburg University Press.

Gellner, Ernest. 1988. « Trust, Cohesion, and the Social Order. » Dans *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Diego Gambetta (dir.). New York : Blackwell.

Levi, Margaret. 1997. *Consent, Dissent and Patriotism*. Cambridge : Cambridge University Press.

————. 1998. « A State of Trust. » Dans *Trust and Governance*. Valerie Braithwaite et Margaret Levi (dirs.). New York : Russell Sage.

Levi, Margaret et Laura Stokes. 2000. « Political Trust and Trustworthiness. » *Annual Review of Political Science* 3 : 475-508.

Listhuag, Ola et Matti Wiberg. 1995. « Confidence in Political and Private Institutions. » Dans *Citizens and the State*. Hans-Dieter Klingemann et Dieter Fuchs (dirs.). New York : Oxford University Press.

Nevitte, Neil. 1996. *The Decline of Deference*. Peterborough : Broadview Press.

Nevitte, Neil et Antoine Bilodeau. 2003. « Trust, Tolerance, and Confidence in Institutions : Evidence from the Canadian World Values Surveys, 1990-2000. » Document inédit produit pour Recherche et analyse stratégique, Planification stratégique et coordination des politiques, ministère du Patrimoine canadien, 20 mars.

Newton, Kenneth. 1999. « Social and Political Trust in Established Democracies. » Dans *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*. Pippa Norris (dir.). Oxford : Oxford University Press.

————. 2000. « Social Trust and Social Capital: Political Trust and Political Capital. » *International Political Science Review* 24.

Norris, Pippa. 1999. « Introduction : The Growth Of Political Citizens. » Dans *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*. Pippa Norris (dir.). Oxford : Oxford University Press.

Putnam, Robert. 1993. *Making Democracy Work : Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.

————. 1995. « Bowling Alone : America's Declining Social Capital. » *Journal of Democracy* (6)1 : 65-78.

Notes

1 On peut se procurer l'étude complète en adressant un message à l'adresse suivante : **sradoc_docras@pch.gc.ca**.

L'AVANTAGE D'ANALYSER LES ATTITUDES ETHNIQUES PAR CATÉGORIE DE GÉNÉRATION. RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE SUR LA DIVERSITÉ ETHNIQUE

Lorna Jantzen
Direction de la politique et de la gestion stratégiques
Ministère du Patrimoine canadien

Les résultats de l'Enquête sur la diversité ethnique (EDE) de 2002 de Statistique Canada ont été publiés à la fin de septembre 2002[1]. Ainsi, 42 500 répondants non autochtones de 15 ans et plus ont participé à cette enquête postcensitaire. Les répondants ont été choisis en fonction des réponses qu'ils ont données lors du Recensement de 2001 aux questions sur le lieu de naissance et l'origine ethnique. Le questionnaire de l'EDE explore les concepts d'ascendance, d'identité ethnique, de race, de religion et de langue. Il renfermait également des questions sur le lieu de naissance des répondants, le lieu de naissance de leurs parents et grands-parents, les relations familiales, les réseaux sociaux, la participation à la vie communautaire, des questions pour savoir si les répondants se sont déjà sentis mal à l'aise ou gênés, s'ils pensent avoir été victimes de discrimination ou traités injustement, ainsi que des questions sur les crimes haineux, le sentiment d'appartenance, la confiance et la satisfaction. Cette enquête a permis d'effectuer une analyse intergénérationnelle en deux volets, à savoir la transmission intergénérationnelle au sein d'une famille et le nombre de générations que la famille d'un répondant a résidé au Canada (première, deuxième, troisième et quatrième générations et plus).

Le présent document porte sur les données relatives à deux questions de l'EDE, à savoir : 1) le sentiment de confiance général et 2) le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel. Les résultats seront fournis, si possible, pour les première, deuxième, troisième et quatrième générations au Canada, et pour des ascendances ethniques choisies. Les tendances en matière de déclaration de certaines ascendances générales (p. ex., une ascendance africaine) et d'autres ascendances (p. ex., de l'Asie méridionale) seront examinées. La question que je pose est de savoir si les attitudes changent d'une génération à l'autre au Canada et, dans l'affirmative, si elles reflètent la tendance en matière de déclaration de l'ensemble de la population.

Catégories d'ascendances ethniques

Avant de discuter des résultats de l'Enquête, je définirai les modules de l'analyse. Chaque génération se définit comme suit :

- la première génération fait référence aux personnes nées à l'étranger, les arrivées récentes correspondant aux personnes arrivées après 1991 et les arrivées moins récentes, aux personnes arrivées avant 1991;
- la deuxième génération fait référence aux personnes nées au Canada dont l'un des parents ou les deux sont nés à l'extérieur du Canada;

- la troisième génération fait référence aux personnes dont les deux parents sont nés au Canada et dont au moins un des grands-parents est né à l'étranger;
- la quatrième génération et plus fait référence aux personnes dont les parents et les grands-parents sont tous nés au Canada.

Une fois que les données de l'EDE ont été pondérées, la quatrième génération et plus est la catégorie dont le pourcentage est le plus élevé (34 %), suivie de la première génération (25 %), de la troisième (22 %) et de la deuxième génération (19 %).

Pour obtenir de l'information sur l'ascendance ethnique des Canadiens, l'EDE renfermait les deux questions suivantes :

1) *J'aimerais maintenant vous poser des questions sur votre ascendance, vos origines ou vos antécédents ethniques. Quelles étaient les origines ethniques ou culturelles de vos ancêtres?* (ID_Q010)

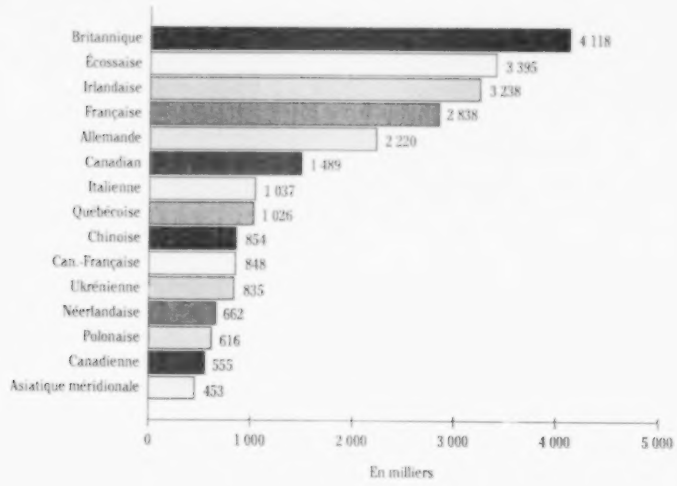
Cette question fait référence aux « origines de vos ancêtres », incluant les ancêtres des deux côtés de la famille des répondants. On a remis aux intervieweurs la définition suivante du terme ancêtre : une personne dont vous descendez et qui habituellement est plus éloignée que les grands-parents. On leur a cependant demandé de ne pas la communiquer aux répondants[2]. La question fait référence aux antécédents d'une personne et ne devrait pas être confondue avec sa citoyenneté, sa nationalité ou son identité.

2) *En plus de « canadienne », quelles étaient les origines ethniques ou culturelles de vos ancêtres à leur arrivée en Amérique du Nord?* (ID_Q020)

La deuxième question avait un objectif distinct. Au Canada, il existe un débat à savoir si les répondants peuvent déclarer en toute légitimité avoir des ancêtres canadiens ou autres du Nouveau Monde[3] lorsque, en théorie, à l'exclusion des répondants autochtones, tous les autres Canadiens sont en mesure de retracer l'origine de leurs ancêtres sur d'autres continents. Plusieurs facteurs, qui ont fait l'objet de discussions détaillées ailleurs[4], ont donné « Canadian » en anglais, ou « canadienne » en français, devenant l'une des réponses les plus fréquentes à la question sur l'origine ethnique du Recensement de 1991 et devenant par conséquent le premier exemple sur la liste des « ancêtres les plus fréquemment déclarés » fournie aux répondants à la question sur l'origine ethnique de l'Enquête de 1996[5]. Cette deuxième question concernait uniquement les répondants qui ont fourni une seule réponse, soit « Canadian » ou « canadienne », dans le but de s'assurer qu'ils connaissaient vraiment les origines de leurs ancêtres. Aux fins du présent document, je me concentrerai sur les réponses à la première question seulement, afin que les résultats soient basés sur ce que les répondants ont indiqué comme ascendance.

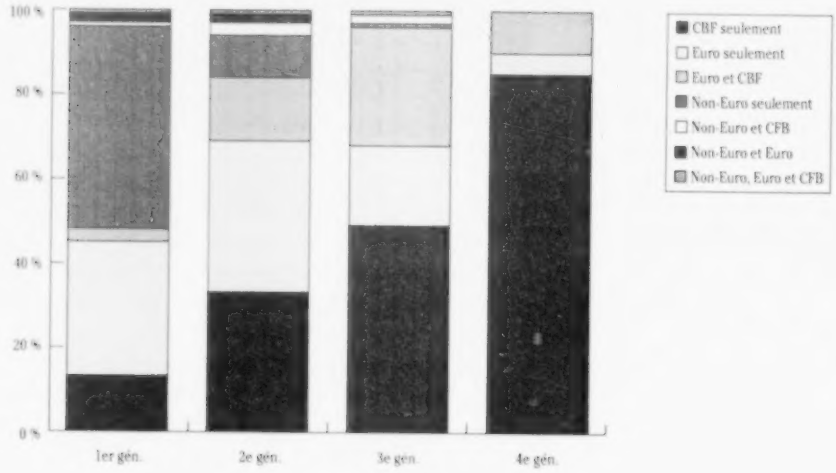
Selon les réponses fournies à la question concernant les « origines de vos ancêtres », on constate que les 15 réponses les plus fréquentes représentent des ancêtres d'origine canadienne, britannique et française (CBF), et des ancêtres d'origine européenne et autre qu'européenne (voir le graphique 1). Chaque fois qu'un recensement est fait, la proportion de répondants qui déclarent avoir des ancêtres d'une origine autre que canadienne, britannique ou française augmente. Les résultats de l'EDE indiquent que 50 % de la population non autochtone âgée de 15 ans et plus déclare avoir des ancêtres d'origine autre que canadienne, britannique ou française.

Graphique 1 : Quinze réponses les plus fréquentes, EDE 2002



En demandant aux répondants leur ascendance et en combinant leurs réponses aux données sur les générations, comme le montre le graphique 2, nous obtenons une illustration de l'histoire multiculturelle du Canada. Chez la quatrième génération et plus, les ancêtres d'origine canadienne, britannique ou française dominent (84 %). Chez la troisième génération, 80 % des répondants ont indiqué avoir des ancêtres d'origine canadienne, britannique ou française, mais avec un pourcentage de 48 %, les ancêtres d'origine européenne commencent à représenter une plus grande partie de la population[6]. Chez la deuxième génération, les répondants ont plus souvent indiqué avoir des ancêtres d'origine européenne que des ancêtres d'origine canadienne britannique ou française (37 % à comparer 33 %), tandis que 15 % des répondants de cette génération ont déclaré avoir des ancêtres d'une origine autre qu'européenne. Pour conclure, la première génération montre que les lois sur l'immigration ont été libéralisées au début des années 1970 et qu'il y a eu une croissance du flux d'immigration de sources autres qu'européennes; 51 % des répondants de la première génération ont indiqué avoir des ancêtres d'une origine autre qu'européenne tandis que seulement 13 % d'entre eux ont indiqué avoir des ancêtres d'origine canadienne, britannique ou française.

Graphique 2 : L'ascendance ethnique déclarée par catégorie de génération reflète notre patrimoine multiculturel



Les 10 principales ascendances de chaque génération nous indiquent les ascendances que l'on trouve dans chacune d'elles. Comme l'illustre le tableau 1, une majorité de répondants de la quatrième génération et plus ont des ancêtres d'origine canadienne, britannique ou française, laquelle inclut de nombreux ancêtres originaires du Nouveau Monde[7]. Les 10 réponses les plus souvent fournies par les catégories de la deuxième et de la troisième générations montrent que même si les immigrants arrivaient des îles Britanniques, et dans une moindre mesure de la France, les immigrants européens comme les Allemands, les Ukrainiens, les Néerlandais et les Italiens faisaient aussi du Canada leur pays d'adoption. Les 10 réponses les plus souvent fournies par la première génération illustrent la transition des sources d'immigration européennes aux sources autres qu'européennes (p. ex., la Chine, l'Asie méridionale)[8].

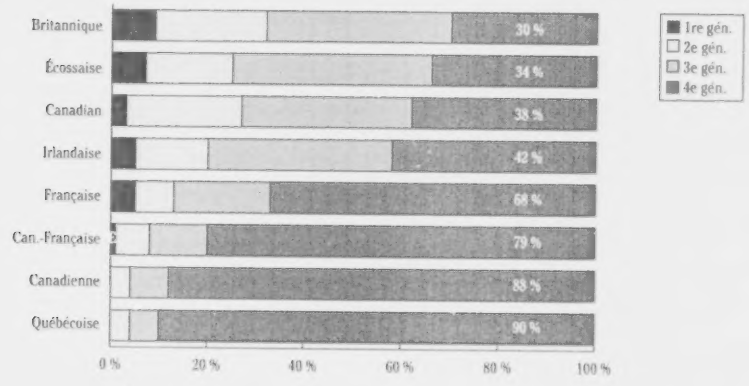
Tableau 1 : Dix principales ascendances par catégorie de génération

1re génération	2e génération	3e génération	4e génération
Chinoise 14 %	Britannique 24 %	Britannique 35 %	Française 27 %
Asiatique méridionale	Écossaise	Écossaise	Irlandaise
Italienne	Irlandaise	Irlandaise	Britannique
Britannique	Allemande	Allemande	Écossaise
Allemande	Italienne	Française	Canadienne-française
Écossaise	Canadienne/*Canadian*	Canadienne/*Canadian*	Québécoise
Philippine	Néerlandaise	Ukrainienne	Canadienne-française
Portugaise	Ukrainienne	Polonaise	Allemande
Polonaise	Française	Italienne	—
Irlandaise	Polonaise	Néerlandaise	—

Les tiret (-) indiquent un nombre insuffisant de réponses dans les deux dernières catégories.

Étant donné que j'étudierai les ascendances choisies, toutes générations confondues, il est également important de voir comment ces ascendances sont réparties entre les générations. Comme l'illustre le graphique 3, plus de 30 % des répondants qui ont déclaré avoir des ancêtres d'origine canadienne, britannique ou française sont répartis entre les quatre générations. Les ancêtres francophones[3] originaires du Nouveau Monde (origines canadienne, québécoise et canadienne française) sont concentrés dans la quatrième génération et plus, à savoir 79 % des ancêtres d'origine canadienne française, 88 % des ancêtres d'origine canadienne et 90 % des ancêtres d'origine québécoise font partie de la quatrième génération et plus.

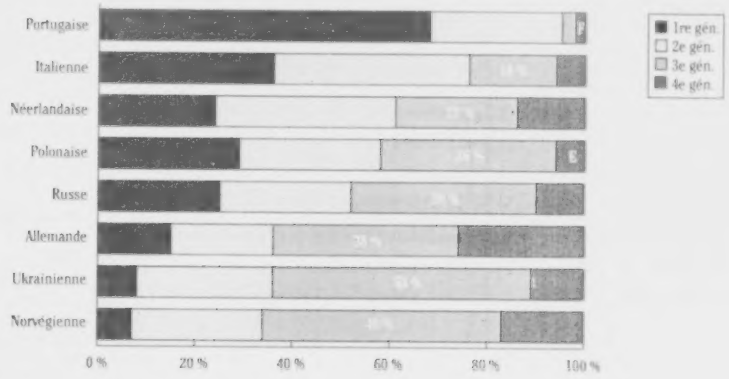
Graphique 3 : Ascendances canadienne, britannique et française choisies par catégories de génération



E : À utiliser avec prudence

Le graphique 4 illustre comment les répondants d'origine européenne immigrent au Canada depuis de nombreuses générations et comment la tendance en matière d'arrivée a varié selon l'ascendance. Les répondants qui ont déclaré avoir une ascendance allemande, norvégienne et ukrainienne sont représentés dans la catégorie de la quatrième génération et plus, mais la majorité d'entre eux font partie de la deuxième et troisième générations, et moins de 20 %, de la première génération[16]. Les répondants qui ont indiqué avoir une ascendance russe, polonaise, néerlandaise et italienne se retrouvent surtout dans les deuxième et troisième générations, mais sont à peine représentés dans la quatrième génération et plus, tandis que plus de 20 % d'entre eux font partie de la première génération. Des ascendances européennes choisies, les Portugais (68 %) et les Italiens (36 %) représentent les groupes les plus nombreux au sein de la première génération. Il y a lieu de se demander dans le cas des gens d'ascendance européenne si après plusieurs générations leurs tendances en matière de déclaration n'ont pas changé de façon dramatique.

Graphique 4 : Ascendances européennes choisies par catégorie de génération



E: À utiliser avec prudence
F: Trop faible pour être fiable

La majorité des répondants de 15 ans et plus qui ont déclaré avoir des ancêtres d'une origine autre qu'européenne font partie de la première génération. Toutefois, comme l'illustre le graphique 5, toutes les ascendances choisies sont représentées dans la deuxième génération et, dans le cas des ancêtres d'origine chinoise, on en compte une petite proportion dans la troisième génération. La deuxième génération, ou les enfants d'immigrants, ont grandi dans la société canadienne, et une question importante que se posent les chercheurs est de savoir si ces enfants auront les mêmes attitudes et comportements que leurs parents.

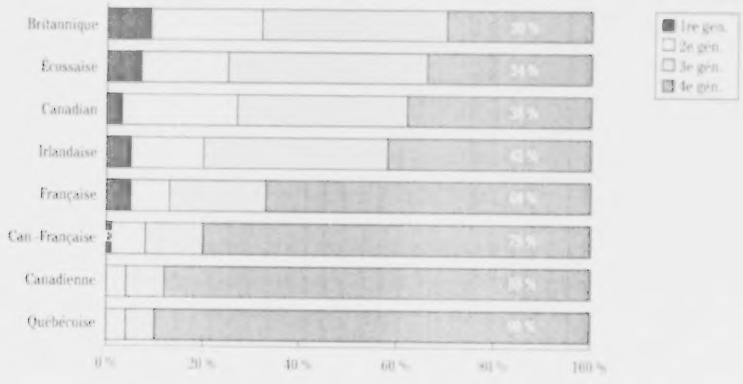
Tableau 1 : Dix principales ascendances par catégorie de génération

1re génération	2e génération	3e génération	4e génération
Chinoise 14 %	Britannique 24 %	Britannique 35 %	Française 27 %
Asiatique méridionale	Écossaise	Écossaise	Irlandaise
Italienne	Irlandaise	Irlandaise	Britannique
Britannique	Allemande	Allemande	Écossaise
Allemande	Italienne	Française	Canadienne française
Écossaise	Canadienne/*Canadian*	Canadienne/*Canadian*	Québécoise
Philippine	Néerlandaise	Ukrainienne	Canadienne française
Portugaise	Ukrainienne	Polonaise	Allemande
Polonaise	Française	Italienne	
Irlandaise	Polonaise	Néerlandaise	

Les tiret (-) indiquent un nombre insuffisant de réponses dans les deux dernières catégories.

Étant donné que j'étudierai les ascendances choisies, toutes générations confondues, il est également important de voir comment ces ascendances sont réparties entre les générations. Comme l'illustre le graphique 3, plus de 30 % des répondants qui ont déclaré avoir des ancêtres d'origine canadienne, britannique ou française sont répartis entre les quatre générations. Les ancêtres francophones[1] originaires du Nouveau Monde (origines canadienne, québécoise et canadienne française) sont concentrés dans la quatrième génération et plus, à savoir 79 % des ancêtres d'origine canadienne française, 88 % des ancêtres d'origine canadienne et 90 % des ancêtres d'origine québécoise font partie de la quatrième génération et plus.

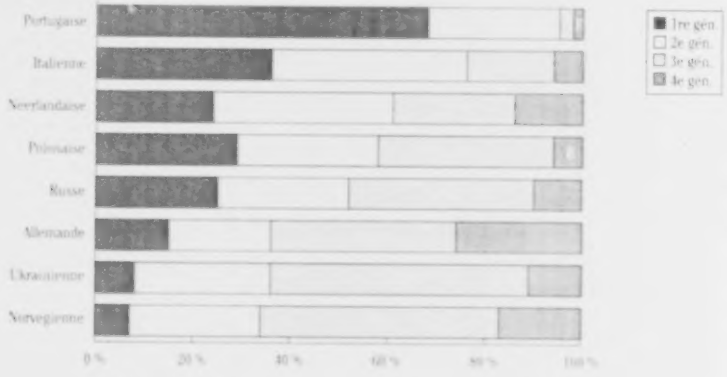
Graphique 3 : Ascendances canadienne, britannique et française choisies par catégories de génération



E À utiliser avec prudence

Le graphique 4 illustre comment les répondants d'origine européenne immigrent au Canada depuis de nombreuses générations et comment la tendance en matière d'arrivée a varié selon l'ascendance. Les répondants qui ont déclaré avoir une ascendance allemande, norvégienne et ukrainienne sont représentés dans la catégorie de la quatrième génération et plus, mais la majorité d'entre eux font partie de la deuxième et troisième générations, et moins de 20 %, de la première génération[E]. Les répondants qui ont indiqué avoir une ascendance russe, polonaise, néerlandaise et italienne se retrouvent surtout dans les deuxième et troisième générations, mais sont à peine représentés dans la quatrième génération et plus, tandis que plus de 20 % d'entre eux font partie de la première génération. Des ascendances européennes choisies, les Portugais (68 %) et les Italiens (36 %) représentent les groupes les plus nombreux au sein de la première génération. Il y a lieu de se demander dans le cas des gens d'ascendance européenne si après plusieurs générations leurs tendances en matière de déclaration n'ont pas changé de façon dramatique.

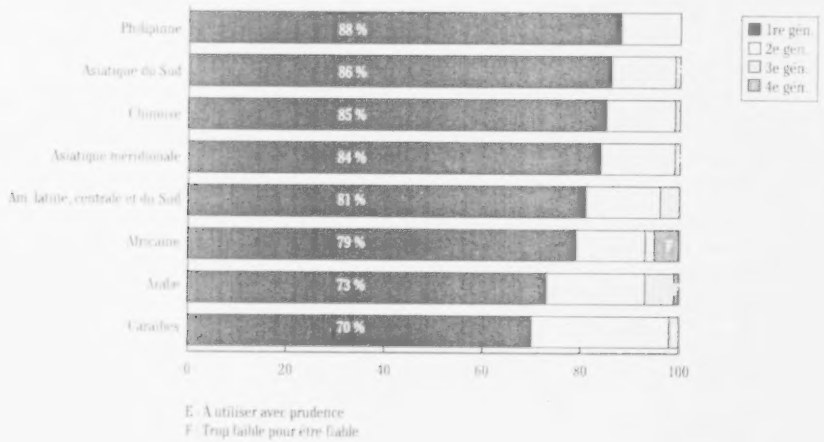
Graphique 4 : Ascendances européennes choisies par catégorie de génération



E À utiliser avec prudence
F Trop faible pour être fiable

La majorité des répondants de 15 ans et plus qui ont déclaré avoir des ancêtres d'une origine autre qu'européenne font partie de la première génération. Toutefois, comme l'illustre le graphique 5, toutes les ascendances choisies sont représentées dans la deuxième génération et, dans le cas des ancêtres d'origine chinoise, on en compte une petite proportion dans la troisième génération. La deuxième génération, ou les enfants d'immigrants, ont grandi dans la société canadienne, et une question importante que se posent les chercheurs est de savoir si ces enfants auront les mêmes attitudes et comportements que leurs parents.

Graphique 3 : Ascendances autres qu'européennes choisies par catégorie de génération



E : À utiliser avec prudence
F : Trop faible pour être fiable

En faisant entrer l'information dans les catégories de générations et d'ascendances ethniques, nous perdons de vue le fait que dans chaque génération, les répondants ont des origines très différentes, qu'ils viennent du Nouveau Monde ou des îles britanniques, ou encore qu'ils aient une ascendance française, européenne ou autre qu'européenne. Le fait de combiner des données sur l'ascendance ethnique et sur la génération permet de mieux comprendre les tendances en matière de déclaration de ces catégories ethniques au fil des générations. Je vais maintenant présenter quelques résultats tirés des modules concernant la confiance et le sentiment d'appartenance, premièrement du point de vue générationnel, deuxièmement du point de vue de l'ascendance ethnique et troisièmement du point de vue générationnel et de l'ascendance ethnique.

Questions sur la confiance

L'Enquête sur la diversité ethnique renfermait plusieurs questions sur la confiance.

De façon générale, diriez-vous que l'on peut faire confiance à la plupart des gens ou qu'on est jamais trop prudent dans ses relations avec les autres? (TS_Q020)

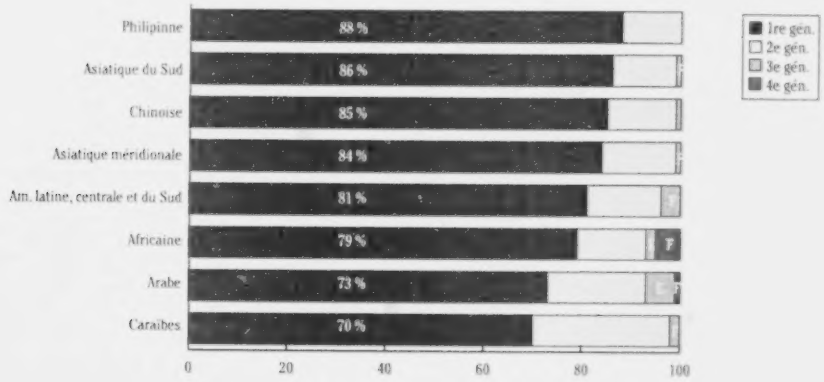
À l'aide d'une échelle de 1 à 5, où 1 signifie que l'on ne peut pas leur faire confiance du tout et 5 signifie que l'on peut leur faire entièrement confiance, quel degré de confiance accordez-vous aux groupes suivants?

Les membres de votre famille? (TS_Q030)

Les gens de votre voisinage? (TS_Q040)

Les collègues au travail ou à l'école? (TS_Q050)

Graphique 5 : Ascendances autres qu'européennes choisies par catégorie de génération



E : À utiliser avec prudence
F : Trop faible pour être fiable

En faisant entrer l'information dans les catégories de générations et d'ascendances ethniques, nous perdons de vue le fait que dans chaque génération, les répondants ont des origines très différentes, qu'ils viennent du Nouveau Monde ou des îles britanniques, ou encore qu'ils aient une ascendance française, européenne ou autre qu'européenne. Le fait de combiner des données sur l'ascendance ethnique et sur la génération permet de mieux comprendre les tendances en matière de déclaration de ces catégories ethniques au fil des générations. Je vais maintenant présenter quelques résultats tirés des modules concernant la confiance et le sentiment d'appartenance, premièrement du point de vue générationnel, deuxièmement du point de vue de l'ascendance ethnique et troisièmement du point de vue générationnel et de l'ascendance ethnique.

Questions sur la confiance

L'Enquête sur la diversité ethnique renfermait plusieurs questions sur la confiance.

De façon générale, diriez-vous que l'on peut faire confiance à la plupart des gens ou qu'on est jamais trop prudent dans ses relations avec les autres? (TS_Q020)

À l'aide d'une échelle de 1 à 5, où 1 signifie que l'on ne peut pas leur faire confiance du tout et 5 signifie que l'on peut leur faire entièrement confiance, quel degré de confiance accordez-vous aux groupes suivants?

Les membres de votre famille? (TS_Q030)

Les gens de votre voisinage? (TS_Q040)

Les collègues au travail ou à l'école? (TS_Q050)

Question sur la confiance générale

Le présent document portera sur les résultats de la question portant sur la confiance générale (TS_Q020). Ainsi, 50 % des répondants au Canada ont déclaré que la plupart des gens sont dignes de confiance. Les réponses, toutes générations confondues, indiquent que 52 % des répondants des première et deuxième générations estiment que l'on peut faire confiance à la plupart des gens, tandis que ce résultat s'élève à 58 % chez la troisième génération, et baisse à 42 % chez la quatrième génération. Ces résultats soulèvent quelques questions : Pourquoi les répondants des première et deuxième générations ont-ils des degrés de confiance plus faibles que ceux de la troisième génération? Que se passe-t-il entre les troisième et quatrième générations pour entraîner cette baisse? Les répondants dont les familles vivent au Canada depuis plusieurs générations ont-ils moins confiance aux autres, peu importe leur ascendance?

Lorsque l'on examine les résultats relatifs aux ancêtres d'origine canadienne, britannique ou française, il devient plus facile de comprendre les données des diverses générations (voir le tableau 2). Les répondants qui ont des ancêtres d'origine canadienne ou britannique ont un degré de confiance plus élevé que ceux qui ont des ancêtres d'origine française ou des francophones originaires du Nouveau Monde. Les répondants qui ont des ancêtres d'origine française et des francophones originaires du Nouveau Monde sont concentrés dans la quatrième génération et plus, et leur faible degré de confiance fait baisser les résultats moyens de la quatrième génération et plus. Toutefois, on ne peut savoir en se basant uniquement sur les données relatives aux générations si les répondants qui ont une ascendance britannique et que l'on retrouve dans les quatre catégories de génération, ont eux aussi un faible degré de confiance dans la quatrième génération et plus, ou s'il s'agit uniquement d'une tendance chez les gens qui ont des ancêtres d'origine française ou des francophones originaires du Nouveau Monde.

Tableau 2 : Pourcentage des ascendances choisies qui ont déclaré avoir confiance en la plupart des gens, par génération, EDE 2002

Ascendances	Total	1re génération	2e génération	3e génération	4e génération +
Total de répondants interrogés	50 %	52 %	54 %	58 %	42 %
Britannique	61 %	67 %	61 %	60 %	62 %
Irlandaise	58 %	68 %	61 %	60 %	56 %
Écossaise	61 %	61 %	63 %	62 %	62 %
Canadian	55 %	56 %	61 %	58 %	50 %
Française/française du Nouveau Monde					
Française	46 %	51 %	60 %	55 %	42 %
Canadienne-française	42 %	-	56 %	64 %	38 %
Canadienne	25 %	-	-	-	24 %
Québécoise	30 %	-	-	-	31 %
Européenne					
Allemande	60 %	60 %	60 %	64 %	57 %
Ukrainienne	59 %	55 %	54 %	-	-
Néerlandaise	59 %	64 %	63 %	58 %	54 %
Norvégienne	59 %	-	58 %	65 %	-
Polonaise	56 %	56 %	54 %	62 %	-
Russe	62 %	62 %	56 %	62 %	-
Italienne	45 %	40 %	45 %	53 %	-
Portugaise	57 %	63 %	45 %	-	-
Non européenne					
Chinoise	59 %	60 %	53 %	-	-
Asiatique méridionale	50 %	52 %	43 %	-	-
Amérique latine, centrale et du Sud	48 %	50 %	46 %	-	-
Arabe	47 %	47 %	43 %	-	-
Philippine	40 %	39 %	48 %	-	-
Africaine	37 %	35 %	44 %	-	-
Caraïbes	32 %	28 %	40 %	-	-

* Si l'on divise la première génération entre les personnes arrivées récemment et celles arrivées depuis plus longtemps, les arrivées récentes ont une moyenne de 53 % et les autres, une moyenne de 52 %.

Lorsqu'on analyse les résultats relatifs à une ascendance anglaise, irlandaise, écossaise et canadienne par statut de génération global, tel qu'illustré au tableau 2, il ne semble pas y avoir de tendance répétée. Les répondants d'ascendances écossaise et anglaise qui font partie de la quatrième génération et plus n'ont pas un degré de confiance général moins élevé. En fait, dans le cas des répondants d'ascendance anglaise, celui-ci est légèrement plus élevé que dans les catégories des deuxième et troisième générations, tandis que la première génération est celle qui a le degré de confiance le plus élevé. Dans le cas des gens d'ascendances canadienne et irlandaise, la quatrième génération et plus est celle où les répondants ont le plus faible degré de confiance. Dans le cas des gens d'ascendance irlandaise, la première génération est celle où un plus grand nombre de répondants ont indiqué avoir une confiance

générale, tandis que dans le cas des gens d'ascendance canadienne, la deuxième génération est celle où le plus grand nombre de répondants ont indiqué avoir une confiance générale. Il semble que chaque ascendance ait sa propre tendance en matière de déclaration. En outre, dans le cas des gens d'ascendance britannique, chez les deuxième, troisième et quatrième générations, le nombre de répondants qui ont déclaré avoir une confiance générale est semblable.

Les résultats relatifs à des ancêtres d'origine française et à des francophones originaires du Nouveau Monde par statut de génération mettent également en évidence quelques points intéressants. Les données liées aux répondants qui déclarent une ascendance canadienne et québécoise sont disponibles uniquement pour la quatrième génération et plus[11] et, dans les deux cas, le nombre de répondants qui ont indiqué avoir une confiance générale est le plus faible de toutes les ascendances choisies. Dans le cas des gens d'ascendance française et canadienne française, où des données sur d'autres générations sont disponibles, la quatrième génération et plus est celle où le plus petit nombre de répondants ont indiqué avoir confiance. En fait, les gens d'ascendance canadienne française de la troisième génération (64 %) ainsi que ceux d'ascendance française de la deuxième génération (60 %) ont déclaré avoir un degré de confiance relativement élevé. Pour les catégories de la quatrième génération et plus, une proportion relativement basse de gens d'ascendance française (42 %) et canadienne française (38 %) ont déclaré avoir une confiance générale, mais pas à un degré aussi bas que les Québécois (31 %) et les Canadiens (24 %)[12].

L'histoire est quelque peu différente lorsqu'on analyse les données des répondants d'ascendance européenne (voir le tableau 2). La plupart d'entre eux tendent à déclarer dans la même proportion un degré de confiance semblable à celui des répondants d'ascendance britannique. Toutefois, il existe quelques exceptions; ainsi, les Italiens ont un degré de confiance moins élevé (45 %) que celui de n'importe quelle autre catégorie européenne choisie, et qui se rapproche de celui des gens d'ascendance française et canadienne française. Certains pensent que les gens d'ascendance italienne ont un faible degré de confiance en raison du nombre élevé d'immigrants qu'ils représentent; toutefois, les personnes d'ascendance portugaise, qui comptent un nombre plus élevé de personnes au sein de la première génération, indiquent avoir un degré plus élevé de confiance.

Lorsqu'on analyse les données sur la confiance générale relatives à une ascendance européenne par statut de génération, on constate qu'il n'y a pas de tendance répétée en matière de déclaration (voir le tableau 2). Les données des gens d'ascendance allemande correspondent à la tendance globale des générations. Les gens d'ascendances ukrainienne et néerlandaise ont des tendances en matière de déclaration pratiquement opposées; les Ukrainiens de la quatrième génération et plus ont la proportion la plus élevée de répondants qui indiquent avoir confiance, tandis que les Néerlandais de la quatrième génération ont l'une des plus faibles proportions de répondants qui indiquent avoir confiance. Les gens d'ascendance italienne enregistrent des gains pour ce qui est de la confiance générale au fil des générations, mais lorsqu'on compare leurs résultats à ceux d'autres ascendances européennes, ceux-ci continuent d'avoir la proportion la plus faible de répondants qui indiquent avoir une confiance générale dans chaque catégorie de génération.

Dans le cas des répondants qui déclarent avoir une ascendance autre qu'européenne, il semble que les résultats varient d'une catégorie ancestrale à l'autre pour ce qui est de la confiance générale (voir le tableau 2). Avec un pourcentage de 59 %, les gens d'ascendance chinoise se classent parmi les gens d'ascendances britannique et européenne, tandis que les gens dont les ancêtres sont originaires des Caraïbes sont ceux ayant la plus faible proportion de répondants qui indiquent avoir une confiance générale, avec un pourcentage de 32 %. Les résultats des

gens d'ascendance autre qu'européenne croisés par statut de génération mettent en évidence de nouvelles tendances en matière de déclaration. Dans le cas des cinq principales ascendances – chinoise, asiatique méridionale, Amérique latine, centrale et du Sud, et arabe – une plus grande proportion de gens de la première génération que de la deuxième génération indiquent avoir confiance. Dans le cas des répondants ayant des ascendances des Philippines, de l'Afrique et des Caraïbes, on constate une tendance inverse, à savoir un plus haut degré de confiance chez les gens de la deuxième génération que chez ceux de la première génération. Par conséquent, l'écart entre les ascendances pour ce qui est de la confiance générale est plus grand pour la première génération que pour la deuxième génération; dans le cas de la première génération, le pourcentage passe de 60 % pour les Chinois à 28 % pour les Caraïbes, tandis que dans le cas de la deuxième génération, il passe de 53 % pour les Chinois à 40 % pour les Caraïbes.

Les résultats sur la confiance générale montrent que la faible proportion de répondants qui indiquent avoir des ancêtres francophones originaires du Nouveau Monde découle plus des différences ethnoculturelles que des différences intergénérationnelles. Dans le cas de quelques ascendances européennes et autres qu'européennes, des raisons ethnoculturelles pourraient expliquer que leur degré de confiance soit élevé ou faible, ce qui complique les comparaisons entre les ascendances. Au fil des générations, il semble que l'écart diminue (p. ex., chez les Italiens, les Chinois), et parmi les gens d'ascendance européenne, on constate qu'il s'aplanit à la troisième génération. Dans l'avenir, il sera intéressant de voir si les proportions des gens d'ascendance autre qu'européenne se seront aplanies. La combinaison des données relatives à l'ascendance et aux générations montre que nous disposons d'un outil puissant pour comprendre des attitudes précises au fil des générations.

Sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel

L'Enquête sur la diversité ethnique renfermait les questions suivantes sur le sentiment d'appartenance.

Certaines personnes ont un sentiment d'appartenance plus fort que d'autres à l'égard de certaines choses. À l'aide d'une échelle de 1 à 5, où 1 correspond à pas fort du tout et 5 à extrêmement fort, quelle est la force de votre propre sentiment d'appartenance à l'égard :

de votre famille (AT_Q010)

de votre groupe ethnique ou culturel (AT_Q020)

de votre village, ville ou municipalité (AT_Q030)

de votre province (AT_Q040)

du Canada (AT_Q050)

de l'Amérique du Nord (AT_Q060)

Dans le présent document, je m'attarderai sur le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel (AT_Q020).

Discussion sur le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel

Les réponses à cette question sont particulièrement intéressantes étant donné que les répondants ont déjà répondu à des questions visant à connaître leur ascendance ethnique et dans quelle mesure elle est importante pour eux. Comme l'illustre le tableau 3, la première génération est celle où l'on trouve la plus grande proportion de répondants indiquant un fort sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel. Ces proportions baissent au fil de la deuxième et troisième générations, mais augmentent chez la quatrième génération et plus pour atteindre presque le même niveau que chez la première génération. Cela signifie-t-il que le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel de toutes les ascendances diminue avec le temps pour augmenter de nouveau à la quatrième génération?

Tableau 3 : Pourcentage d'ascendances choisies dont les répondants ont déclaré avoir un sens d'appartenance élevé* à un groupe ethnique ou culturel, par catégorie de génération, EDE 2002

Ascendances	Total	1re génération	2e génération	3e génération	4e génération +
Total :	50 %	57 %**	47 %	40 %	54 %
Îles britanniques et *Canadian*					
Britannique	43 %	45 %	44 %	41 %	46 %
Irlandaise	41 %	47 %	42 %	41 %	42 %
Écossaise	38 %	47 %	38 %	36 %	39 %
Canadian	53 %	64 %	47 %	50 %	58 %
Française/française du Nouveau Monde					
Française	53 %	54 %	44 %	40 %	59 %
Canadienne-française	59 %	-	47 %	51 %	63 %
Canadienne	69 %	-	-	-	70 %
Québécoise	59 %	-	50 %		61 %
Européenne					
Allemande	33 %	39 %	33 %	32 %	33 %
Ukrainienne	33 %	56 %	38 %	30 %	-
Néerlandaise	36 %	37 %	37 %	36 %	-
Norvégienne	30 %	-	34 %	29 %	-
Polonaise	39 %	50 %	39 %	32 %	-
Russe	35 %	44 %	39 %	29 %	-
Italienne	56 %	62 %	63 %	37 %	-
Portugaise	65 %	71 %	54 %	-	-

Ascendances	Total	1re génération	2e génération	3e génération	4e génération +
Non européenne					
Chinoise	58 %	59 %	53 %	-	
Asiatique méridionale	65 %	66 %	65 %	-	
Amérique latine, centrale et du Sud	57 %	57 %	61 %	-	
Arabe	52 %	55 %	54 %	-	
Philippine	78 %	80 %	61 %	-	
Africaine	71 %	73 %	68 %	-	
Caraïbes	68 %	70 %	65 %	-	

* Élevé indique une réponse de 4 ou 5 sur une échelle allant jusqu'à 5.

** Si l'on divise la première génération entre les personnes arrivées récemment et celles arrivées depuis plus longtemps, les arrivées récentes ont une moyenne de 62 % et les autres, une moyenne de 55 %.

Le tableau 3 soulève une question intéressante par rapport aux ancêtres de la quatrième génération et plus. D'après le tableau 3, cette génération obtient le résultat le plus élevé en raison d'un fort sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel chez les répondants dont les ancêtres sont originaires du Nouveau Monde, canadiens ou québécois. Les répondants qui déclarent ces deux ascendances ethniques ont indiqué avoir un faible degré de confiance mais un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel[13]. Les répondants d'ascendance britannique ont déclaré avoir un sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel dans une proportion beaucoup plus faible; toutefois, ces catégories ethniques s'étendent sur plusieurs générations et sont moins présentes dans la quatrième génération et plus. Par conséquent, le faible taux de réponse des gens d'ascendance britannique ne suffit pas à faire baisser la proportion globale de la quatrième génération et plus.

Lorsqu'on analyse les ascendances choisies par statut de génération, les choses s'éclaircissent. Les répondants d'ascendances canadienne et britannique ont des tendances similaires en matière de déclaration. Les répondants de la première génération ont un sentiment d'appartenance plus fort à leur groupe ethnique ou culturel que ceux des deuxième et troisième générations, tandis que ceux de la quatrième génération ont indiqué dans une proportion légèrement plus élevée avoir un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel. Par conséquent, l'augmentation enregistrée à la quatrième génération et plus n'est pas artificielle chez les gens d'ascendances canadienne, britannique et française; par ailleurs, il faudrait voir dans quelle mesure ce sentiment est plus élevé.

Dans le cas des gens qui ont des ancêtres français ou originaires du Nouveau Monde, la tendance est différente. Lorsque des données par génération sont disponibles, on peut constater que ce ne sont pas tous les répondants indiquant avoir de tels ancêtres qui déclarent avoir un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel. Les proportions élevées se retrouvent chez les répondants qui font partie de la quatrième génération et plus, et à l'inverse de l'exemple britannique, la différence entre les deuxième et troisième générations et la quatrième génération et plus est plus prononcée. Comme ces gens sont concentrés dans la quatrième génération et plus, leur fort sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel fait augmenter les résultats de la quatrième génération et plus.

Le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel des gens d'ascendance européenne reflète ce que montre le tableau 3. Les répondants d'ascendance européenne, surtout ceux dont la population est relativement grande au sein de la troisième génération, ont déclaré dans une plus petite proportion avoir un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel[14]. Les gens dont la catégorie d'ancêtres compte de nombreux immigrants (p. ex., les Portugais et les Italiens) ont un sentiment d'appartenance plus fort à leur groupe ethnique ou culturel; toutefois, la corrélation entre l'immigration et le sentiment d'appartenance doit être approfondie avant d'être validée.

Lorsqu'on croise l'ascendance européenne par statut de génération, une tendance similaire en matière de déclaration émerge; la première génération est celle qui compte la plus grande proportion de répondants indiquant un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel, et cette proportion diminue, dans la plupart des cas, pour les deuxième et troisième générations.

Les répondants d'ascendance néerlandaise sont ceux qui, au sein de la première génération, indiquent dans la proportion la plus faible un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel, tandis que la proportion de répondants indiquant ce sentiment d'appartenance ne chute pas pour les deuxième et troisième générations. En fait, parmi les ascendances choisies de la troisième génération, l'ascendance néerlandaise se classe deuxième pour ce qui est de la proportion de répondants qui ont indiqué un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel.

Les données sur les répondants d'ascendance italienne fournissent également quelques résultats intéressants, à savoir, une proportion légèrement plus élevée de répondants de la deuxième génération déclarant avoir un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel. La proportion de répondants de la troisième génération d'ascendance italienne ayant un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel diminue comparativement à celle des première et deuxième générations; toutefois, ils ont la proportion la plus élevée de répondants ayant un fort sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel par comparaison aux autres ascendances européennes sélectionnées.

Les répondants d'ascendance européenne, surtout ceux qui comptent une proportion relativement grande de leur population dans la troisième génération ont déclaré dans une plus faible proportion avoir un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel. Toutefois, arrêter des proportions plus élevées ou plus faibles sur un grand nombre d'immigrants est problématique étant donné que, dans certains cas, les Européens de la première génération ont aussi des proportions plus élevées que certaines ascendances autres qu'européennes de la première génération.

Le principal problème dans le cas des répondants d'ascendance européenne, tout comme chez les gens d'ascendances canadienne, britannique et française, est le degré de différence entre les générations. Dans certains cas, comme les répondants d'ascendances allemande, néerlandaise et norvégienne, les proportions de la première génération étaient plus faibles que celles des gens d'ascendances polonaise, ukrainienne ou portugaise; toutefois, ces proportions marquaient à peine une baisse, tandis que pour le dernier groupe d'ascendance européenne, la baisse était plus importante. Fait intéressant, même si les proportions de la première génération variaient beaucoup, à la troisième génération, les gens d'ascendance européenne indiquaient des proportions similaires[15]. Pour la première génération, les résultats vont de 62 % pour les Italiens à 32 % pour les Néerlandais, tandis que pour la troisième

génération, les résultats vont de 37 % pour les Italiens à 29 % pour les Norvégiens et les Russes. Rendu à la troisième génération, l'écart semble se refermer entre les ascendances de ces minorités et nous devrons attendre une autre génération pour voir si la proportion qu'indiquera la quatrième génération augmentera, comme on peut le constater chez les gens d'ascendances canadienne, britannique et française.

Le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel des gens d'ascendance autre qu'européenne reflète ce qu'illustre le tableau 3. Une grande proportion des gens d'ascendance autre qu'européenne indique un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel, plus élevé même que celui des gens dont les ancêtres sont originaires du Nouveau Monde[16]. Toutefois, cela dépend de l'ascendance. Les Philippins (78 %) ont indiqué dans une proportion très élevée avoir un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel, tandis que les Arabes (52 %) ont déclaré une proportion plus faible que d'autres ascendances européennes (p. ex., les Italiens et les Portugais).

En ce qui concerne les répondants d'ascendance autre qu'européenne, dans tous les cas, à l'exception de l'Amérique latine, centrale et du Sud[17], on remarque une baisse de la première à la deuxième génération pour ce qui est du sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel[18]. Dans certains cas, la baisse est plus marquée que dans d'autres. Par exemple, en ce qui a trait aux gens dont les ancêtres sont originaires des Philippines, le pourcentage est passé de 80 % à 61 % dans le cas des première et deuxième générations respectivement, tandis que pour les gens dont les ancêtres sont originaires des Indes orientales, le pourcentage est passé de 66 % à 65 % dans le cas des première et deuxième générations respectivement.

Pour les répondants d'ascendance européenne comme pour ceux d'ascendance autre qu'européenne, au fil des générations passées au Canada, le sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique et cultuel s'amenuise et l'écart des proportions entre les ascendances choisies se rétrécit. Chez la première génération, on remarque que le pourcentage le plus élevé (80 %) des répondants indiquant un fort sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel est celui des gens dont les ancêtres sont originaires des Philippines, et le plus faible, celui des gens d'ascendance arabe (50 %). Chez la deuxième génération, l'écart diminue; le pourcentage le plus élevé (68 %) est celui des gens d'ascendance africaine, et le plus faible, celui des gens d'ascendance chinoise (53 %). Il semble, si l'on tient compte des résultats de ces deux générations, que les tendances en matière de déclaration des répondants d'ascendances européenne et autre qu'européenne sont quelque peu semblables et il serait intéressant de voir si, dans l'avenir, la troisième génération des gens d'ascendance autre qu'européenne déclareront un sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel encore plus faible.

Conclusion

La présente analyse a montré qu'en combinant les données sur l'ascendance et les générations, on obtient une meilleure compréhension des tendances en matière de déclaration. Il a été prouvé que l'étude des tendances en matière de déclaration par ascendance ethnique ou par génération peut mener à des conclusions trompeuses, tandis que la combinaison des données sur ces deux concepts fournit un meilleur tableau. En combinant les données sur les générations et l'ascendance, on peut voir comment, dans le cas des gens d'ascendance autre que canadienne, britannique et française, au fil des générations, les attitudes de ces grandes catégories commencent à s'éroder. En ce qui concerne certaines ethnies, comme les Italiens et les Chinois, cela semble prendre un peu plus de temps

(p. ex., pour les Philippins); on a remarqué des baisses importantes d'une génération à l'autre. Dans le cas des gens d'ascendances canadienne, britannique ou française, il y a une scission entre les francophones[19] (Québécois, Français, Canadiens-français et Canadiens) et les anglophones (Anglais, Irlandais, Écossais et Canadiens), ce qui a donné des tendances en matière de déclaration très différentes. L'Enquête sur la diversité ethnique fournit une occasion unique de combiner ces deux concepts et, par conséquent, une meilleure compréhension de la façon dont les attitudes de gens de différentes ascendances ethniques changent au fil des générations.

Les résultats obtenus aux questions sur la confiance générale et le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou culturel peuvent facilement être mal interprétés. Par exemple, en étudiant seulement les données sur les générations, il semble que la quatrième génération et plus ait un sentiment de confiance moins élevé et un plus grand sentiment d'appartenance que les deuxième et troisième générations. Il faut prendre en compte le fait que les gens de diverses ascendances ont des tendances différentes d'une génération à l'autre, que les normes culturelles et les valeurs jouent un rôle dans la façon dont les gens d'une ascendance en particulier déclarent leur origine ethnique, et qu'il peut y avoir de grandes différences dans la manière dont les gens de certaines ascendances déclarent leur origine ethnique au fil des générations.

Ce genre de recherche enrichit notre compréhension de la manière dont les ethnies choisies déclarent leur origine ethnique et fournit une vision de la façon dont les gens de diverses origines s'intègrent par leurs attitudes dans la société canadienne. Dans les deux cas, l'écart entre les générations commence à se refermer indiquant que pour les gens d'ascendances autres que canadienne, britannique ou française, il est possible de constater un aplanissement des attitudes.

Notes

1 À la suite des discussions entre Statistique Canada et le ministère du Patrimoine canadien portant sur des facteurs de conception et de mesure relatifs à la question sur l'origine ethnique du Recensement de 2001, on a recommandé que les deux organismes mènent une enquête post-censitaire sur l'appartenance ethnique. L'Enquête sur la diversité ethnique de 2002 de Statistique Canada est le résultat d'un partenariat entre Statistique Canada et le ministère du Patrimoine canadien.

2 Prière de noter que les répondants n'ont reçu aucun exemple de ce qu'est un ancêtre et qu'ils pouvaient fournir plusieurs réponses.

3 Dans le présent document, un ancêtre du Nouveau Monde fait référence aux ancêtres propres au Canada (p. ex., terre-neuvien, acadien et québécois). Plus loin, je ferai également référence aux ancêtres francophones et anglophones originaires du Nouveau Monde. Dans ce sens, francophone et anglophone font référence non pas aux ancêtres des répondants, mais au fait que la majorité des répondants qui ont déclaré avoir de tels ancêtres sont, dans le cas de l'anglophone, de langue maternelle anglaise et, dans le cas du francophone, de langue maternelle française.

4 Monica Boyd, *Canadian Eh? Ethnic Origin Shifts in the Canadian Census* (1999), Richard Bourhis (2002).

5 Veuillez noter que les réponses « Canadian » et « Canadien » ont été séparées vu que les deux termes désignent deux choses différentes. En anglais, *Canadian* désigne habituellement une personne dont la famille vit au Canada depuis plusieurs générations tandis qu'en français, Canadien fait référence aux « habitants » qui ont été des pionniers en Nouvelle-France pendant les 17e et 18e siècles, la majorité d'entre eux vivant de l'agriculture.

6 Des quatre générations, c'est la troisième qui a la plus forte proportion de réponses renfermant des combinaisons d'ancêtres d'origine canadienne, britannique ou française et/ou d'origine européenne ou autre qu'européenne (p. ex., norvégienne et canadienne).

7 Des ancêtres d'origine québécoise, canadienne française, canadienne et *Canadian* sont propres au Canada et ce sont habituellement les personnes dont les familles vivent au Canada depuis plusieurs générations qui déclarent en avoir.

8 Il convient de souligner qu'il y a eu une immigration autre qu'européenne au Canada pendant de nombreuses générations; toutefois, celle-ci n'était pas la principale source d'immigration au Canada comme c'est le cas maintenant.

9 Ceux-ci seront appelés ancêtres « francophones originaires du Nouveau Monde » étant donné que la majorité des gens qui font partie de ces catégories ethniques sont des francophones.

10 Les répondants qui font partie de ces catégories ont souvent donné plusieurs réponses.

11 Les données n'étaient pas disponibles; les comptes étaient trop faibles pour que Statistique Canada puisse publier des données pondérées.

12 Toutes ascendances choisies confondues, seuls les répondants norvégiens de la quatrième génération et plus ont déclaré avoir un degré plus élevé de confiance dans les autres.

13 Les questions sur le sentiment d'appartenance ont été posées par EKOS au nom du ministère du Patrimoine canadien depuis de nombreuses années et cette constatation correspond aux résultats antérieurs. Dans ce cas-ci, la différence est qu'habituellement nous effectuons l'analyse pour la province (les répondants du Québec) plutôt que pour des ascendances ethniques en particulier.

14 Comme il a été mentionné plus tôt, des gens ont déclaré plusieurs ascendances européennes, souvent combinées avec une ascendance canadienne, britannique ou française, ce qui peut avoir contribué à diminuer le sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel.

15 J'ai exclu l'ascendance portugaise étant donné qu'il n'y a pas de données disponibles sur la troisième génération.

16 Comme il a été mentionné plus tôt, des gens ont déclaré plusieurs ascendances européennes, souvent combinées avec une ascendance canadienne, britannique ou française, ce qui peut avoir contribué à diminuer le sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique ou culturel.

17 L'augmentation chez les gens originaires d'Amérique latine, centrale et du Sud pourrait découler de plusieurs facteurs tels que chaque génération représentant une catégorie différente d'ancêtres.

18 Lorsque les données sont fournies par des cumuls (Amérique latine, centrale et du Sud, pays arabes, Asie occidentale, Afrique et Caraïbes) plutôt que par ascendance déclarée (Indes orientales, Chine, Philippines), il est difficile de savoir si les répondants sont originaires de la même catégorie d'ancêtres. Par exemple, les Indes orientales englobent les gens de l'Afghanistan et de l'Iran – deux catégories qui ont des tendances différentes en matière d'immigration.

19 Il serait très intéressant de faire un suivi pour voir si les francophones vivant hors Québec déclarent de la même façon que les francophones vivant au Québec.

ATTITUDES DU PUBLIC À L'ÉGARD DU MULTICULTURALISME ET DU BILINGUISME AU CANADA

Donna Dasko
Vice-présidente directrice, Environics Research Group Limited

Aujourd'hui, je m'entretiendrai avec vous des attitudes de la population canadienne à l'égard du multiculturalisme et du bilinguisme. Je vous présenterai des graphiques qui rendent compte du pourcentage global de Canadiens partageant un même point de vue, à partir des données recueillies dans le cadre de sondages d'opinion. La plupart des données d'enquête sont tirées des enquêtes Focus Canada réalisées par Environics auprès d'échantillons de 2 000 Canadiens. Nous avons fait appel à deux autres sources : la *Charter Study* réalisée en 1987 et une enquête réalisée en 2002 par Environics pour le compte du Centre de recherche et d'information sur le Canada (CRIC).

Le Canada a toujours été une société multiculturelle et bilingue, mais nous n'avons pas toujours pris la mesure de ces caractéristiques de notre vie nationale. Depuis trente ans, l'acceptation et le soutien du multiculturalisme, de la diversité ethnique et du bilinguisme ont évolué à mesure que les valeurs sociales du Canada se transformaient radicalement. C'est la génération des baby-boomers, nés entre 1946 et 1962, qui a été le fer de lance de cette évolution. Cette génération avait des valeurs sociales très différentes de la génération qui la précédait. Les nouvelles valeurs sociales incluaient le rejet et le manque de respect à l'égard de l'autorité. Le report de la gratification devenait une attitude caduque. Dans les années 1950, ce principe était très important : si on allait à l'église, on irait au ciel; si on mangeait ses carottes, on aurait du dessert; ce genre de choses...

Le report de la gratification, la hiérarchie et d'autres valeurs chères aux années 1950 ont été rejetées et remplacées par des valeurs comme le pragmatisme, la prise en charge, l'égalitarisme et l'hédonisme : il n'était pas question de remettre le plaisir à plus tard, mais de jouir de la vie ici et maintenant.

Parmi les nouvelles valeurs sociales, il y avait aussi une tendance à l'acceptation et au soutien de la diversité ethnique. Le soutien et la mise en valeur de la diversité ethnique renvoyaient à l'émergence de valeurs égalitaristes. L'hédonisme y trouvait aussi son compte : il est plus intéressant de vivre dans une société où l'on peut rencontrer des gens de différents horizons et entrer en relation avec eux. C'est plus intéressant de vivre dans ce genre de société que dans une société fermée, caractéristique du Canada des années 1950, tel que je m'en souviens.

Parallèlement à des nouvelles valeurs sociales, les hypothèses explicites et implicites des décennies antérieures (supériorité de certains groupes par rapport à d'autres) ont fait place aux revendications de tous les groupes sans pouvoir, désireux d'être reconnus et considérés comme égaux. Les groupes autochtones, les Canadiens français, les femmes, les minorités raciales et ethniques, les gays, les victimes de la violence conjugale, les victimes de mauvais traitements, et d'autres groupes sans pouvoir se sont mis à rejeter les stéréotypes du passé et à revendiquer la justice sociale, la reconnaissance et l'inclusion à l'égard de tout ce que la société avait à offrir de bon. Cela faisait partie de la transformation des valeurs que nous avons connue lorsque le Canada a traversé les années 1970, 1980 et 1990.

Ces nouvelles valeurs (fondées sur l'égalitarisme, le respect et l'inclusion) ont donné lieu à l'adoption de lois dont ont été tirées la politique du multiculturalisme en 1971 et la politique des langues officielles en 1969. Je pense que nous sommes encore en train d'accepter et de faire évoluer ces valeurs dans la société d'aujourd'hui. On le voit bien dans le débat sur le mariage entre personnes du même sexe et l'acceptation, en fin de compte, de ce fait. Le mariage entre personnes du même sexe est précisément associé aux valeurs d'inclusion et de respect et à la façon dont elles continuent d'évoluer.

Mais, à mesure que ces valeurs évoluaient, d'autres forces, au début des années 1990, ont commencé d'entraver cette évolution à long terme. La récession du début des années 1990 a notamment été une époque très difficile pour les Canadiens. Cette dernière a été une période de dislocation pour beaucoup de Canadiens. Les revenus réels ont diminué. Le chômage était élevé. Les services publics étaient réduits, car le gouvernement essayait de réagir à la crise financière et supprimait les dépenses dans beaucoup de secteurs.

Notre recherche sur l'opinion publique de cette époque révèle que les Canadiens sont devenus, à ce moment, moins ouverts et moins tolérants. Ils ont battu en retraite et regroupé leurs forces. Ils sont devenus moins généreux. Les gens se sentaient moins en sécurité et ils étaient donc moins ouverts et moins tolérants à l'égard d'autrui. L'acceptation de la diversité qui s'était développée durant les vingt années précédentes était remise en cause et s'amenuisait, parce que la population se sentait menacée et disloquée par les événements de cette période.

On a pu le constater dans l'évolution, par exemple, des collectivités du pays qui ont adopté des lois municipales unilingues. Que l'on songe au rejet de certains aspects du bilinguisme dans la Commission Spicer. On a également vu cette évolution dans le durcissement des attitudes à l'égard de l'immigration : les attitudes à l'égard des immigrants sont devenues plus négatives au début des années 1990.

Les Canadiens n'ont recommencé à se sentir en sécurité qu'assez récemment. Même si la récession proprement dite n'a touché que le début des années 1990, le sentiment d'insécurité s'est prolongé jusqu'à la fin des années 1990. On peut le constater à l'examen de certaines données d'enquête. Depuis 1976, Environics a demandé aux Canadiens si, selon eux, il existait une politique du multiculturalisme. La question était la suivante : « Existe-t-il une politique fédérale du multiculturalisme? » (Figure 1). Cette conscience s'est élargie jusqu'aux années 1990, après quoi elle a diminué. On a enregistré une relance à la fin des années 1990, puis, en 2002, la vaste majorité des Canadiens (79 % des répondants de cette enquête) nous ont dit qu'il existe effectivement une politique du multiculturalisme. Donc la prise de conscience s'est élargie, puis a diminué dans les années 1990, pour reprendre de l'ampleur en cette décennie-ci.

Figure 1 : Conscience de la politique du multiculturalisme, 1976-2002

Nous avons demandé aux Canadiens s'ils approuvent ou désapprouvent la politique fédérale du multiculturalisme (Figure 2). Le taux d'approbation s'élevait à 63 % lorsque nous avons posé la question pour la première fois en 1989. On peut voir que la tendance est à la baisse au début des années 1990, puis elle remonte au milieu des années 1990 jusqu'en 2002. Je fais remarquer que cela est postérieur aux événements du 11 septembre 2001 et aux tensions qui sont censées en être résultées au sujet du multiculturalisme : en 2002, 74 % des Canadiens disaient soutenir la politique du multiculturalisme. C'est une donnée très importante et elle montre que les Canadiens conservent une forte allégeance à l'égard de cette politique.

Figure 2 : Approbation de la politique du multiculturalisme

On peut voir une tendance positive lorsqu'on examine les réponses successives à un certain nombre de questions sur les effets de la politique du multiculturalisme (voir le tableau 1). Les Canadiens ont adopté une attitude plus favorable à l'égard de presque tous les aspects du multiculturalisme entre 1989 et 2002.

Tableau 1 : Effets de la politique du multiculturalisme, 1989-2002

	1989		1997		2002	
	D'accord	Pas d'accord	D'accord	Pas d'accord	D'accord	Pas d'accord
Meilleure compréhension entre les différents groupes au Canada	67	21	63	24	77	18
Plus grande égalité des chances pour tous les groupes au Canada	62	23	59	28	73	20
Plus grande unité nationale	-	-	46	35	65	28
Certains groupes ont plus que leur part de financement gouvernemental	53	27	50	31	51	40
Conflits plus fréquents entre les groupes raciaux et ethniques	43	41	36	47	33	59
Érosion de l'identité et de la culture canadiennes	35	48	36	49	32	59

À partir de la fin du tableau 1, nous avons posé la question suivante : « La politique du multiculturalisme donne-t-elle lieu à une érosion de l'identité canadienne? » Comme on le voit, 59 % des répondants ont répondu par la négative en 2002. En fait, le pourcentage de répondants qui rejettent cette idée a augmenté. Cela indique, une fois encore, une plus grande acceptation et un plus large soutien de la politique du multiculturalisme.

La deuxième question que nous avons posée à chaque période est la suivante : « La politique du multiculturalisme donne-t-elle lieu à des conflits plus fréquents entre les groupes raciaux et ethniques au Canada? ». Cinquante neuf pour cent des Canadiens rejettent aujourd'hui l'idée que ce pourrait être un effet de la politique du multiculturalisme, comparativement à 47 % en 1997 et à 41 % en 1989. Là encore, le chiffre est plus élevé que jamais aujourd'hui. Un tiers seulement des Canadiens pensent qu'une politique du multiculturalisme risque de susciter plus de conflits entre les groupes et ce chiffre a diminué.

La troisième question que nous avons posée est la suivante : « Certains groupes ont-ils plus que leur part de financement gouvernemental en raison de la politique du multiculturalisme? ». Un peu plus de la moitié des Canadiens sont de cet avis et ce pourcentage n'a diminué que légèrement, mais il n'en a pas moins diminué depuis 1989.

La quatrième question était la suivante : « La politique du multiculturalisme favorise-t-elle l'unité nationale? » Le pourcentage de ceux qui estiment que l'unité nationale est favorisée est passé de 46 % à 65 % entre 1997 et 2002. C'est une autre dimension où s'affiche une amélioration, une perception progressivement plus positive.

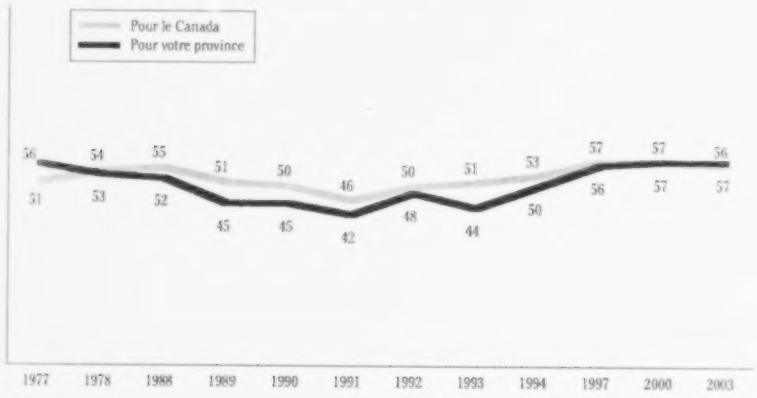
Nous avons également posé la question suivante : « La politique du multiculturalisme donne-t-elle lieu à une plus grande égalité des chances pour tous les groupes au Canada? » À cette question, 73 % de Canadiens répondent par l'affirmative et ce chiffre a tendance à augmenter.

Enfin, la dernière question : « La politique du multiculturalisme donne-t-elle lieu à une plus grande compréhension entre les différents groupes au Canada? ». Soixante-dix-sept pour cent des Canadiens répondent par l'affirmative et ce pourcentage également a tendance à augmenter progressivement.

Ainsi, pour rappeler l'essentiel, je pense qu'on peut conclure à juste titre qu'il existe une grande acceptation et un large soutien de la politique du multiculturalisme dans ce pays de nos jours. Les Canadiens estiment qu'il s'agit d'une politique positive et ils y voient manifestement des avantages.

Lorsqu'on examine le soutien au bilinguisme à l'échelle provinciale, on constate une tendance semblable, quoique moins prononcée (voir la figure 3) : le soutien baisse légèrement au milieu des années 1990, puis augmente vers la fin de la décennie.

Figure 3 : Soutien au bilinguisme, 1977-2003



Nous avons également demandé aux Canadiens s'ils soutiennent le principe du bilinguisme pour tout le Canada (voir la figure 3). En 1977, 51 % des répondants soutenaient le bilinguisme, puis la proportion a diminué après 1988, pour augmenter de nouveau systématiquement à partir de 1991, atteignant 56 % en 2003.

Figure 4 : En faveur du bilinguisme pour tout le Canada, 1977-2003

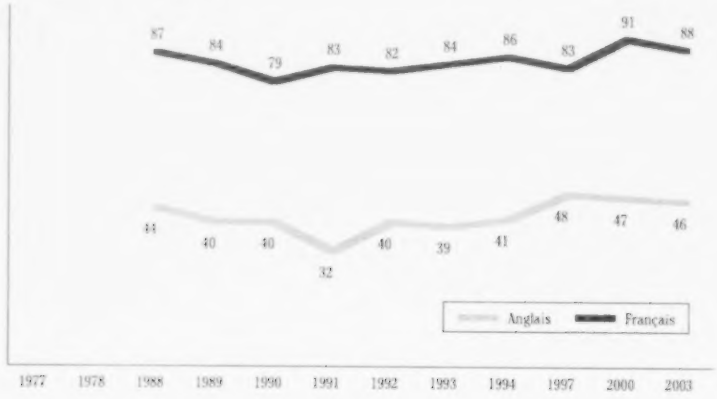
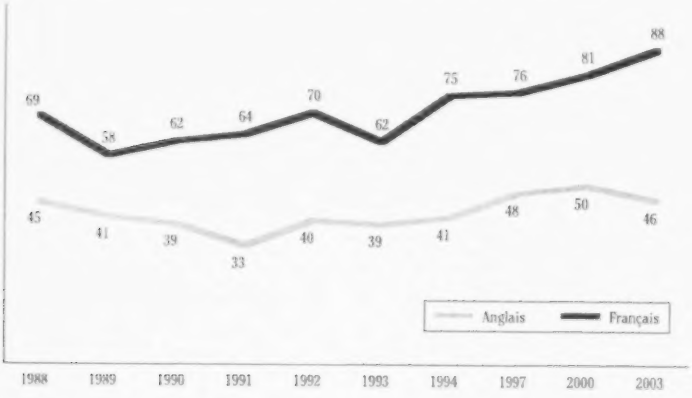


Figure 5 : En faveur du bilinguisme pour sa propre province, 1988-2003

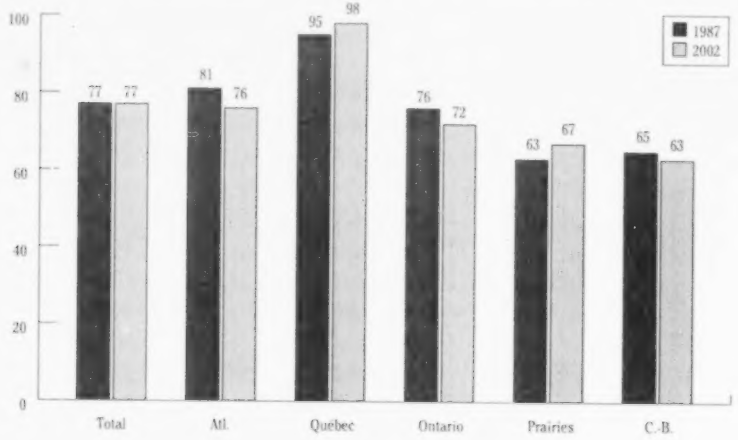


Les différences les plus sensibles en matière de soutien au bilinguisme pour tout le Canada séparent les Canadiens de langue anglaise et les Canadiens de langue française. La figure 4 montre que les Canadiens francophones supportent plus fortement le bilinguisme que les Canadiens anglophones. Cependant, depuis les proportions minimales enregistrées au début des années 1990, la tendance est à la hausse dans les deux groupes linguistiques.

On constate une tendance semblable, quoique légèrement différente, dans les groupes linguistiques lorsqu'il est question du soutien des répondants au bilinguisme pour leur province. Les tendances divergent au début des années 1990 : la tendance est nettement à la hausse parmi les Canadiens francophones, alors qu'elle chute parmi les Canadiens anglophones. Depuis, la tendance reste à la hausse, notamment pour les Canadiens francophones.

Enfin, la figure 6 compare les données tirées de la *Charter Study* (1987) à celles d'une enquête réalisée par Environics pour le CRIC en 2002 : on y demandait aux Canadiens de dire l'importance qu'avait pour eux la préservation du français et de l'anglais comme les deux langues officielles du Canada. En 1987, 77 % des Canadiens étaient favorables à ce principe et c'est le chiffre que l'on enregistre également en 2002. Les Canadiens sont donc passés par une période de doute et de remise en question au début des années 1990, pour finir par donner un large appui au bilinguisme de nos jours.

Figure 6 : Importance du bilinguisme (très ou assez important), 1987-2002



D'autres données d'enquête indiquent que les Canadiens estiment que le bilinguisme et le multiculturalisme sont importants pour l'identité canadienne. Selon moi, c'est une preuve de plus que les Canadiens appuient ces principes. Mais nos enquêtes révèlent également à quel point les opinions peuvent changer et en quoi des événements extérieurs au domaine de la diversité linguistique et ethnique peuvent exercer une influence et modifier les attitudes et le degré d'acceptation du public. Lorsque l'économie est en difficulté, que nos grandes institutions sont menacées et que les Canadiens se sentent eux-mêmes menacés, l'appui à la diversité peut être remis en question. L'un des défis à relever pour notre pays est donc de maintenir la solidité et la stabilité des grandes institutions. Le bilinguisme et le multiculturalisme ne sauraient être fonction de nos seules valeurs sociales, quel que soit le soutien qu'elles supposent. Nous avons également besoin d'une économie forte et d'institutions appuyant l'égalité des chances pour tous.

LES ENJEUX DE LA CITOYENNETÉ ET LES LANGUES OFFICIELLES AU CANADA

Joseph Yvon Thériault
Directeur du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM)
Université d'Ottawa

J'aimerais présenter, dans les quelques pages qui me sont imparties, la complexité de la question linguistique canadienne et certains enjeux qu'elle soulève pour la citoyenneté. J'aimerais particulièrement insister sur les logiques contradictoires qui surdéterminent les régimes de citoyenneté linguistique au Canada.

La langue officielle : une langue de société

Précisons immédiatement que la question linguistique canadienne ne relève ni politiquement, ni sociologiquement, de la question du droit minoritaire ou de la reconnaissance des minorités. Politiquement, l'anglais et le français au Canada ont des statuts politiques égaux, ce sont deux langues officielles. Au Québec, le français est la langue officielle et la politique linguistique voudrait qu'elle soit aussi la langue publique commune. Certes, par son article 23, la *Charte canadienne des droits et libertés* reconnaît pour les minorités linguistiques de langues officielles, au niveau des droits scolaires, le droit à l'enseignement dans l'autre langue officielle (le français hors Québec et l'anglais au Québec). Cependant, ce droit est justement reconnu en raison de l'appartenance à l'une des langues officielles du Canada et non en raison d'un droit minoritaire (c'est pourquoi les autres groupes linguistiques minoritaires ne possèdent pas un tel droit).

Sociologiquement la chose est un peu plus complexe. Le français au Canada est en situation minoritaire, même au Québec si l'on intègre sa situation linguistique à l'ensemble canadien et nord-américain (moins de 25 % de la population canadienne est de langue française, autour de 3 % de la population de l'Amérique du Nord). Le français est dans une situation fragile partout : en forte situation d'assimilation hors Québec, à l'exception de la province du Nouveau-Brunswick où son érosion est lente; en relative stabilité au Québec, malgré des lois linguistiques qui depuis une trentaine d'années visent à promouvoir son déploiement. Mais encore là, ni les militants de la cause linguistique francophone, ni d'ailleurs les tribunaux appelés régulièrement à statuer sur les droits linguistiques n'appréhendent cette situation en termes de minorités ethnolinguistiques.

Quand, par exemple, les cours font une interprétation « généreuse » des droits reconnus au groupe de langue minoritaire officielle, c'est-à-dire quand la cour reconnaît non uniquement le droit de se faire servir dans la langue officielle de son choix ou encore, d'être éduqué dans celle-ci, mais reconnaît l'obligation aux gouvernements de promouvoir la langue minoritaire, de donner des institutions aux groupes minoritaires – comme dans le cas récent de l'Hôpital Montfort où l'on a reconnu aux Francophones de l'Ontario le droit à une institution hospitalière francophone en raison du fait que l'hôpital était une institution participant à la survie du groupe –, la cour établit alors ce droit sur l'idée que les communautés linguistiques minoritaires ont droit aux institutions nécessaires à leur maintien comme société.[1] Autrement dit, la cour reconnaît ici non un droit strictement minoritaire, comme pourraient l'être certains droits à des individus issus de l'émigration, mais le droit d'une minorité nationale à posséder et développer

ses propres institutions sociétales. Comme le rappelle Will Kymlicka, en rejetant l'assimilation, une minorité nationale exige le développement d'une société parallèle, ce qui est très différent des revendications émanant des minorités ethnolinguistiques qui demandent plutôt une inclusion différenciée à la société dominante.[2]

La politique des langues officielles au Canada et au Québec ne procède donc pas d'une politique du multiculturalisme (ou plutôt ici de plurilinguisme) qui aurait comme volonté de reconnaître des langues minoritaires en partenariat avec la ou les langues dominantes. La politique des langues au Canada, comme au Québec, est celle plus classique d'une politique de langues nationales, parfois posée en terme d'État binational, parfois en termes de minorités nationales. D'ailleurs, on y reviendra, dans l'histoire politique canadienne le multiculturalisme s'est largement développé, sinon en opposition, du moins dans un effort pour limiter les revendications nationalitaires associées aux langues officielles (notamment les revendications issues du groupe francophone). Le bilinguisme et multiculturalisme au Canada sont deux manières différentes de gérer la diversité, deux manières qui ne répondent pas toujours aux même impératifs.

Bilingualité et bi-nationalité

Ces distinctions faites, j'aimerais revenir plus particulièrement aux enjeux de citoyenneté propres aux conflits linguistiques canadiens et aux logiques d'opposition qui les animent. Je pense particulièrement à l'opposition entre le registre linguistique canadien (le bilinguisme pancanadien) et le registre linguistique québécois (l'unilinguisme français); je pense aussi toutefois à une opposition d'ordre plus sociologique, c'est-à-dire la tendance à l'unilinguisme anglais qui marque la société du Canada anglais (les francophones y sont moins de 5 % et moins de 10 % de la population au Canada anglais est bilingue) et le bilinguisme de fait qui marque la société québécoise (plus de 10 % de la population québécoise parle anglais à la maison et plus de 40 % se déclare bilingue) (Statistiques Canada 2001). Des logiques politiques qui s'opposent donc, mais en même temps des logiques politiques qui vont à l'encontre de la réalité sociologique des langues. C'est dans l'enchevêtrement de ces contradictions que se jouent les enjeux de citoyenneté des politiques linguistiques.

Le Canada n'a pas toujours été un pays bilingue. Le projet de la majorité de ses pères fondateurs en 1867 était d'en faire une grande nation anglo-britannique. Cette proposition fut contrecarrée par les élites québécoises qui exigèrent un régime décentralisé et des protections linguistiques et religieuses minimales pour en faire partie. La Constitution de 1867 est relativement muette sur la langue. Elle reconnaît le caractère bilingue des législations québécoises et du parlement fédéral, mais ne dit rien sur la langue de l'administration fédérale et sur des droits linguistiques aux francophones hors Québec. Elle reconnaît le droit aux écoles séparées existantes ce qui protégera avant tout le caractère confessionnel des écoles (catholiques ou protestantes) et non le caractère français de celles-ci, comme l'apprendront à leurs dépens les minorités francophones des provinces anglaises.[3]

C'est au cours des années 1960 que la langue deviendra réellement un enjeu de citoyenneté. Ce mouvement est principalement impulsé par le néo-nationalisme québécois qui vise, dans un premier temps, à redéfinir le pacte confédératif sur la base d'une égalité entre les deux « peuples fondateurs ». Une importante commission d'enquête est mise sur pied de 1963 à 1969, La Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, qui a effectivement comme mandat de proposer les aménagements nécessaires pour répondre aux exigences d'égalités des Canadiens-français. Comme son nom l'indique, cette commission n'est pas exclusivement linguistique, elle

s'intéresse à la nature biculturelle du pays et ses recommandations iront dans le sens d'une bilinguisation et d'une biculturalisation politiques du Canada. La Commission insistera particulièrement sur l'inégalité tant politique, économique, culturelle que linguistique dans laquelle la communauté canadienne-française a été maintenue. Si la Commission propose des mesures visant l'égalité des peuples fondateurs, elle fait le constat sociologique que dans les faits, il existe au Canada une majorité dominante et une minorité dominée et que c'est dans un effort pour corriger cette situation que les politiques linguistiques doivent s'inscrire.

La proposition de « refondation » du Canada sur la base de la dualité linguistique sera acceptée par le gouvernement fédéral, mais non celle de transformer la minorité « de fait » canadienne française en communauté égalitaire. En 1969, le gouvernement fédéral adopte une loi sur le bilinguisme. Il refuse toutefois d'associer la reconnaissance de la dualité linguistique à une reconnaissance d'une dualité nationale. Le bilinguisme canadien reposera principalement sur la liberté individuelle de chaque canadien, partout à travers le Canada, à utiliser dans les services publics l'une des langues officielles. Quant au caractère biculturel du Canada le gouvernement fédéral inversera complètement la logique de la Commission royale et proposera, en 1971, une politique du multiculturalisme statuant « que le pluralisme culturel est l'essence même de l'identité canadienne ».[4]

Des régimes politiques en opposition

La politique linguistique qui s'en suivra et qui gouverne toujours l'intervention du gouvernement fédéral dans ce domaine vise donc à dissocier la langue d'un contenu communautaire ou culturel particulier. En faisant cela, toutefois, le gouvernement fédéral créait de facto des minorités linguistiques sur son territoire (les Francophones hors Québec et les Anglophones du Québec) qui, en exigeant de rendre effective l'égalité linguistique, réintroduiront un lien entre langue et culture. Ainsi, la *Charte canadienne des droits et libertés* (inscrite dans la Constitution en 1982) par son article 23, oblige les gouvernements (provinciaux avant tout, car l'éducation est de responsabilité provinciale) à donner l'enseignement et à fournir des institutions scolaires aux minorités linguistiques, là où le nombre le justifie.

Au cours des années récentes, la Cour suprême du Canada a eu tendance à interpréter généreusement la clause des lois linguistiques, ce qui veut dire qu'elle a forcé les gouvernements, non seulement à donner des services dans les deux langues officielles, mais à promouvoir le développement des communautés linguistiques minoritaires lorsque celles-ci sont en contexte minoritaire. Ce qui veut dire aussi, qu'en vertu des mêmes principes, la Cour suprême à invalider certaines dispositions des légalisations linguistiques du Québec visant à promouvoir le français comme contraire à l'égalité linguistique promue par la Charte et au respect de la minorité linguistique (notamment dans les restrictions imposées au Québec à l'inscription des anglophones canadiens à l'école anglaise ou encore dans l'unilinguisme français dans l'affichage public).[5]

Ce qu'il faut bien voir, c'est qu'en même temps que le gouvernement fédéral se donne un régime linguistique favorisant le bilinguisme pancanadien et promouvant les minorités de langues officielles dans les provinces où elles sont minoritaires, les gouvernements québécois successifs prendront une direction inverse.

D'une part, le mouvement nationaliste québécois, à la source de la politisation de l'enjeu linguistique au début des années 1960, deviendra de plus en plus autonomiste, ce qui veut dire qu'il percevra la dualité nationale et linguistique canadienne, moins comme une caractéristique de la nation canadienne, mais comme un arrangement entre deux nations, chacune ayant son territoire linguistique.

L'intervention linguistique des gouvernements québécois s'appuie, d'autre part, sur le constat qu'en tant que seul gouvernement nord-américain ayant une majorité de parlants français sur son territoire, le Québec a un devoir particulier de protéger et de promouvoir à la fois la langue et les institutions sociétales nécessaires à son épanouissement. On comprendra que de tels constats renouent avec l'idée, présente comme on l'a déjà dit dans l'intention première de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme selon laquelle langue et communauté culturelle sont intimement liées et qu'en fait, au Canada, il existe sociologiquement une seule véritable minorité linguistique de langue officielle : celle de langue française. C'est pourquoi il est légitime, même au Québec, d'établir des législations visant à la protéger et, par conséquent à limiter la présence de l'anglais. C'est dans ce cadre que les principales lois linguistiques québécoises, particulièrement la Loi 101 – La *Charte de la langue française* –, stipuleront la nette prédominance du français sur le territoire québécois et préciseront des moyens pour y arriver.

Deux projets linguistiques, deux projets de citoyenneté

En bref, il existe au Canada et au Québec deux régimes linguistiques qui ont tous deux prétentions à définir différemment l'espace linguistico-national. L'un qui présente une conception instrumentale des langues où celles-ci devraient être au service indifférencié des individus citoyens; l'autre, une version plus communautarisante où la promotion de la langue participe du projet culturel d'édifier une nation francophone en Amérique du Nord.[6] Deux régimes qui s'opposent et s'annulent mutuellement. Par sa promotion du bilinguisme les politiques linguistiques du gouvernement fédéral contredisent directement sur le territoire du Québec l'effort de ce gouvernement pour faire du territoire québécois le seul espace politique d'Amérique où la langue publique commune n'est pas l'anglais. Paradoxalement, l'effort du gouvernement canadien, amorcé suite à la Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme visant à promouvoir la langue française de façon à assurer l'égalité linguistique entre les Canadiens, aboutit à s'opposer à l'effort le plus systématique pour rehausser le prestige politique de cette langue, soit les politiques linguistiques québécoises. Inversement, les politiques linguistiques québécoises, développées en grande partie sur le constat sociologique du français comme langue minoritaire en Amérique du Nord, en sont venues à s'opposer au déploiement du droit des minorités de langues officielles.[7] On a même vu le gouvernement québécois appuyer le refus de gouvernements provinciaux anglophones d'élargir les droits scolaires des minorités francophones sur la base, évidemment, qu'il serait dangereux qu'un tel droit à la minorité soit étendu à la « minorité » anglophone québécoise.

Il faut bien voir que l'opposition entre les régimes linguistiques émane de l'existence de deux projets de construction nationale, la canadienne et la québécoise. Et c'est parce que chacun de ces projets à une prétention hégémonique qu'il s'avère impossible, sinon difficile, de reconnaître l'asymétrie des situations linguistiques. L'idée simple, par exemple, que le français tout en étant sur un plan politique à égalité avec la langue anglaise est, sur un plan sociologique, en situation de minorité (même au Québec).

Il reste, pour se consoler, à penser que si l'existence de deux langues nationales dans une même union politique conduit à des incompatibilités qui ne sont pas sans effets sur l'égalité citoyenne, cela n'est rien à coté des difficultés qui s'annoncent dans une Europe où une quinzaine de langues prétende être à la fois des langues nationales et des langues de citoyenneté.

Notes

1 Sur la question du droit et des minorités francophones voir : Linda Cardinal. 2001. « Droits, langue et identités : La politique de la reconnaissance à l'épreuve de la judiciarisation ». dans Alain G. Gagnon et Jocelyn Maclure (dirs), *Repères en mutation : identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, 269-294, Montréal : Québec-Amérique. Joseph Yvon Thériault. 2003. « L'identité et le droit du point de vue de la sociologie politique ». Revue de la Common Law en français 5(1), 43-54, mars.

2 Will Kymlicka. 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, p. 10 et s.

3 Voir à ce sujet la récente synthèse de l'histoire de la reconnaissance juridique des langues dans, Rodrigue Landry et Serge Rousselle. 2003. *Éducation et droits collectifs*, Moncton : Les éditions de la francophonie, p.15 et s.

4 François Houle. 1999. « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne du multiculturalisme », *Sociologie et sociétés* XXXI(2), 101-123, automne.

5 Pour une étude de l'évolution des politiques linguistiques au Québec, voir : ——. 2000. *Le Français au Québec. 400 ans d'histoire et de vie*, sous la direction de Michel Plourde, Québec : Fides et Les Publications du Québec.

6 Voir sur cette question, Charles Taylor. 1992. *Reprocher les solitudes. Écrits sur le nationalisme au Canada*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

7 C'était déjà la conclusion qu'exprimait Léon Dion. 1980. « Les incidences démolinguistiques sur les institutions canadiennes ». *Tendances démolinguistiques et évolution des institutions canadiennes*, 54-75, numéro spécial, Thèmes canadiens, Montréal : Association d'études canadiennes.

4

RELIGION ET SOCIÉTÉ

LAÏCITÉ ET CRISE DE L'ÉTAT-NATION

Jean Baubérot
Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (GSRL) –
Centre national de la recherche scientifique (CNRS)
Président honoraire de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne)

La Constitution définit la France comme une république laïque, sans toutefois définir la laïcité. Ceci dit, de nombreuses définitions ont été apportées. Le premier texte théorique sur la laïcité date de 1883 avec Ferdinand Buisson et parle de la laïcité comme le résultat d'un processus socio-historique de longue durée, de sortie de la théocratie, processus où se produit un double mouvement, dont un mouvement de différenciation institutionnelle et un mouvement d'affranchissement de l'État, de la nation et des institutions à l'égard de la religion. Ainsi, Buisson donne divers exemples de la signification de ces deux affirmations. Dans son point de vue, « le caractère laïque » d'un pays n'est pas du domaine de l'absolu, il relève d'une évaluation en termes de plus ou moins. La laïcité dépend d'un processus de laïcisation et s'exerce dans différents domaines.

Je travaille à construire un idéal type de la laïcisation. En confrontant cet idéal type, c'est comme une laïcité empirique, c'est-à-dire la laïcité d'un moment et d'un lieu, on peut avoir une relation de proximité et de distance avec cet idéal type. L'idéal type consiste à disposer d'un instrument de mesure permettant une étude, à unir des chercheurs de différents pays et, notamment dans notre cas, à produire des analyses comparatives franco-canadiennes. À ce niveau, la laïcisation s'exerce dans différents domaines ainsi que dans l'empirie avec des notions différentes et des réalités qui relèvent d'autres notions.

La première dimension du processus où s'exerce la laïcisation est l'État. Dans l'État, la laïcisation est la dépendance plus ou moins grande entre l'État et la religion en référence à l'égalité des droits civils et politiques. La laïcité empirique française sera un mélange plus ou moins net entre la laïcisation et ce qu'on appelle le gallicisme. Cependant, pour obtenir une notion plus étendue, on doit appeler cela le régalisme ou le droit de l'état. Le régalisme est ambivalent par rapport à la laïcisation, puisque d'un côté c'est l'État qui, en France, a pris des décisions laïcisatrices. D'un autre côté, par le pouvoir régalien, l'État cherche à contrôler la religion et ainsi, le régalisme est contre cette indépendance réciproque et il cherche à privilégier un type de religion qui semble correspondre aux valeurs auxquelles l'État se réfère.

En France, on doit dire qu'au niveau global, le processus de laïcisation s'est effectué dans le cadre du développement de l'importance de l'État et que la laïcisation a été à dominante régalienne. Aujourd'hui, l'État se voit relativiser son statut en raison de la mondialisation et de la construction européenne; il n'apparaît plus aussi facilement qu'avant le médiateur de l'universel. Notamment, puisque la laïcisation s'est faite en référence à l'égalité des droits, ce sont aujourd'hui, en dernière instance, les instances européennes qui assurent la liberté de religion et de conviction. On retrouve la possibilité de recours au sujet des droits de l'homme devant la Cour européenne. Ce que l'on observe en Europe est un contraste entre la diversité des régimes des cultes et un processus de relative standardisation des pratiques et l'interprétation des droits en matière de religion et des convictions. On voit aussi arriver en Europe, la notion de discrimination indirecte en rapport à l'appartenance sexuelle, mais qui va probablement

s'étendre également au niveau d'autres paramètres, comme les croyances. Or, la mentalité régalienne française dominante semble assimiler difficilement cette notion de discrimination indirecte pour les raisons de représentation d'un individu abstrait, que mentionne Jean-Charles Lagrée. D'autre part, aujourd'hui le statut de la religion se discute plus à l'échelle européenne qu'à l'échelle française. Les débats actuels sur l'article 51 du projet de constitution qui reconnaît aux religions une place dans la vie sociale sont significatifs à ce sujet. La problématique est de savoir quelle est cette place. Est-ce la participation aux débats de la société civile ou est-ce la tentative d'imposer des normes religieuses? Évidemment, le second aspect serait plus en délicatesse avec la laïcisation.

Dernier point sur cette première dimension : l'Islam. La création du Comité Français du culte musulman comporte à la fois des aspects régaliens, puisque l'État est intervenu dans la création de ce Comité Français du culte musulman et des aspects laïques. Paradoxalement, je dirais contre la mentalité dominante française, que l'aspect laïque du Comité Français du culte musulman provient du refus de se limiter à l'Islam dit « modéré » ou à l'islam dit « républicain », une sorte d'Islam gallican et du fait, d'intégrer toutes les instances représentatives du culte musulman en France. Mais il faut bien voir que cela s'est fait contre la majorité de l'opinion publique.

La deuxième dimension du processus de laïcisation concerne les instances de socialisation, notamment l'école. À ce niveau, la laïcisation et la limitation, voire la disparition de la religion comme instance institutionnelle de socialisation soit, une instance de socialisation plus ou moins socialement obligatoire, deviennent une instance facultative de socialisation. À ce niveau, la laïcité empirique est un mélange entre la laïcisation et la sécularisation. Ainsi, on retrouve une ambivalence de la sécularisation par rapport à la laïcisation.

D'un côté, elle induit une certaine laïcisation et la France, le Royaume-Uni et l'Allemagne en sont des exemples. D'un autre côté, la sécularisation limite la laïcisation. L'Allemagne en est un exemple concret : c'est un pays aussi sécularisé que la France, mais où la religion a conservé un aspect institutionnel sur le plan de l'aide sociale et médicale, notamment. Le processus de laïcisation en France s'est produit par une forte hémogénie culturelle des institutions séculières de socialisation et particulièrement de l'école, avec l'idée sous-jacente que le progrès scientifique et technique, que le savoir et sa transmission et que la socialisation aux valeurs démocratiques républicaines engendraient un progrès au niveau moral et social. Il y avait à la fois des espoirs d'ascension intellectuelle, des espoirs d'ascension sociale et des espoirs de progrès moral. Victor Hugo disait : « À chaque fois que vous ouvrez une école, vous fermez une prison. » Cela est dû au fait que l'on ne raisonnait pas au terme de droit à l'intérieur de ces institutions, notamment de l'école. Les mesures d'ordre intérieur étaient interdites de recours aux contentieux, puisque l'idéal de l'école était tellement émancipateur et libérateur. Les droits, tant le pantalon pour les filles que le droit d'écrire de la main gauche, n'avaient pas de valeur au niveau de l'école et notamment, les droits d'expressions religieuses sont compris dans cet ensemble.

Aujourd'hui, on fait face à une crise des institutions séculières de socialisation. Le progrès scientifico-technique engendre plutôt de nouvelles questions sociales et morales sur la culture de masse, l'environnement et les biotechnologies plutôt qu'une croyance en la conjonction des progrès. Ainsi, l'attitude de confiance, qui était d'ailleurs relative envers les institutions a été remplacée par des rapports consuméristes. On le constate par le fait que les élèves et les parents d'élèves effectuent une sorte de « zapping » entre l'école publique et l'école privée et se servent de l'école privée comme instance d'appel, lorsqu'ils ne sont pas satisfaits de l'école publique. L'école privée est à 95 % catholique.

L'autre mutation consiste en la revendication des droits. En juillet 1989, une loi a reconnu officiellement le droit des élèves et trois mois après, éclatait la première affaire des foulards. Il est à noter, qu'il n'existe pratiquement plus aujourd'hui aucune mesure d'ordre intérieur interdisant un recours au contentieux, car on croit que ces mesures d'ordre intérieur peuvent de plus en plus porter atteinte à un droit, à une liberté.

On doit analyser les nouvelles revendications religieuses à l'école dans ce double contexte de rapport consumériste et de revendications des droits. Ceci n'est pas du tout un retour à une situation d'avant la laïcisation, mais ce sont vraiment des revendications qui se font dans un nouveau contexte. Par exemple, au niveau des cantines, on retrouve un passage de demandes – admises – de nourritures spécifiques à des demandes de séparation de vaisselles de la part de certains Juifs et certains Musulmans. On retrouve des demandes concernant les fêtes, la problématique du foulard, la kippa et l'absence de certains cours; le samedi pour les Juifs et les cours de biologie pour certains Musulmans, mais on retrouve aussi, la récusation de certains professeurs femmes. Ainsi, ces demandes, leurs contenus et leurs multiplicités engendrent des peurs, mais aussi une crainte de l'engrenage. On a peur que si on commence à céder sur un point, on cédera sur tout. Et très souvent, ce qui est très frappant, on refusera de céder sur le foulard par peur de céder sur d'autres choses que le foulard. Ainsi, on a peur d'avoir à céder sur les cours, sur le refus de professeurs femmes, etc. Autrement dit, la notion d'accommodement raisonnable, si elle est parfois pratiquée intuitivement, n'est ni explicitée ni culturellement intégrée. Le problème se situe au niveau où l'on met le curseur, l'explicitation de la différence entre ce qui est relativement anodin et ce qui est vraiment menaçant.

La troisième dimension du processus est la nation. Le processus de laïcisation consiste en l'affaiblissement, voire la suppression plus ou moins totale de la religion au titre de dimension de l'identité nationale. Au niveau de la laïcité empirique, il y a toujours eu un mélange entre la laïcisation et la religion civile, concept de J.J. Rousseau, mais qui a été revisité par les sociologues. On constate une ambivalence de la religion civile par rapport à la laïcisation. D'un côté, la religion civile favorise une dissociation entre le lien social et l'hégémonie d'une religion, tandis que de l'autre côté, la religion civile opère un transfert de religieux en sacralisant l'être ensemble identitaire d'une collectivité, notamment d'une nation.

Dans le conflit des deux France, il y a eu deux conceptions de la nation qui ont été en lutte, une conception de la France « fille aînée de l'Église » ou fille de la Révolution avec de la religiosité républicaine. Aujourd'hui, ce qui est frappant est la disparition des connections entre la représentation de l'État et la politique, qui est dévalorisée et une représentation d'une identité nationale, qui exalte les « valeurs républicaines » qui étaient assez brocardées en 1968. C'est aussi la possibilité **d'une catho-laïcité** comme « religion civile à la française ». Par exemple, les funérailles de François Mitterrand ont été, dans ce sens, un élément intéressant.

Par ailleurs, la mondialisation relativise la nation. Le local, déconnecté du traditionnel, se trouve en relation directe avec le global. Le problème de l'identité se démultiplie et sur les passeports français, on retrouve deux mentions, la République française et l'Union européenne, ainsi que deux drapeaux, le drapeau français et le drapeau européen. Les nouvelles revendications d'identités culturelles et/ou religieuses se situent aussi dans ce double contexte et ne constituent pas des retours à des particularismes anciens. Elles sont souvent déterritorialisées et on peut dire qu'il existe une crise du territoire : dans certaines populations immigrées, on ne se sent plus ni lié à son pays d'origine, ni vraiment Français. On retrouve aussi les nouveaux moyens de communication, quand la possibilité de « communautés virtuelles » se développe ou qu'on peut ignorer son voisin et communiquer par Internet par câble ou par satellite avec des personnes vivants à plusieurs milliers de kilomètres. Le câble, par exemple, fait que beaucoup de prédicateurs du Moyen-Orient sont écoutés par les musulmans français et donc, on parle énormément de développer la formation des imams en France. Par contre,

cela ne règlerait pas forcément le problème même si ce pouvait être un élément dans la mesure où il y a cette possibilité de « communautés virtuelles ». On peut dire aussi qu'il existe un lien entre l'identité et l'identification et que l'identification s'effectue en grande partie par les systèmes médiatiques; la nation française devient une « grande patrie » lorsqu'elle est championne du monde de football, mais cela n'arrive pas tous les jours et des « leaders » charismatiques, évidemment de différents pays du globe, peuvent être des moyens d'identification très forte.

Dernier problème de cette troisième dimension : la façon dont la société globale est identifiée. Bien souvent, le regard de l'autre est souvent le regard du majoritaire qui communautarise, créant du communautarisme, mot qui est d'ailleurs très en vogue en France, mais qui est souvent très mal défini et où il existe plusieurs définitions possibles. Plusieurs questions se posent, comme la nécessité de construire un nouveau mythe français qui tienne compte de la mutation des populations qui composent le pays, la question des jours fériés et chômés du calendrier, tous liés au catholicisme lorsqu'ils ont une connotation religieuse, la question des « valeurs de la république », à savoir si elles sont inclusives ou si elles sont une autolégitimation des « anciens Français » face aux « nouveaux Français » d'origine non européenne ou aux non européens habitant en France.

Le dernier point consiste en l'enjeu ultime du processus : l'individu. La laïcisation, dans ce cadre, est le respect de la liberté de conscience et de la liberté de penser qui crée le droit d'appartenance, le droit du changement d'appartenance et du refus d'appartenance. La laïcité empirique se trouve liée ici avec une représentation de la société qui sépare l'espace public et l'espace privé. Là aussi, on constate l'ambivalence d'une telle représentation, car d'un côté, cette représentation de l'espace public et de l'espace privé est indispensable pour éviter une religion officielle ou un athéisme d'État. De l'autre côté, il s'avère impossible que la sphère publique soit vraiment neutre par rapport aux différentes appartenances des individus. La sphère publique est organisée selon l'histoire et la culture propre d'un groupe d'appartenance dominant, voire selon un compromis entre deux groupes, comme ce semble être le cas actuellement entre la tradition républico-laïque et la tradition catholique.

La laïcisation a été la dissociation de la citoyenneté de l'appartenance religieuse, l'insistance sur la conscience, à la fois instance autonome de l'individu et instance hétéronome à titre de représentant des valeurs morales, mais des valeurs morales qui pouvaient se déconnecter de la religion avec la morale laïque et également l'insistance civique sur la co-responsabilité de tous. Il semble que la morale laïque prenait ses distances avec la conception de l'individu abstrait, philosophique. Elle était beaucoup plus pragmatique et terre à terre. Actuellement, il y a un retour à Condorcet, un retour aux Lumières, un retour à la représentation de l'individu abstrait. Cela se produit dans une situation où l'on trouve un devoir de l'accomplissement de soi, notamment véhiculé par les médias, une obligation d'autonomie, une obligation d'être responsable de soi-même qui prend le pas sur la co-responsabilité. Cela entraîne des contraintes de personnalisation, produisant souvent le mal-être et le malaise avec en réponse des constructions identitaires qui veulent aider l'individu ou englober la construction d'un individu face à ses nécessités d'obligation d'accomplissement de soi. Ainsi, les nouvelles revendications religieuses doivent être comprises dans ce sens.

À titre de remarques conclusives, on peut se demander si la crise actuelle est une crise de la transmission de la laïcité ou une crise de la création d'une nouvelle forme de laïcité. On peut se demander aussi si la laïcité a été un mouvement dialectique, à la fois de canalisation de la religion et de respect de la religion. Face à ce nouveau contexte religieux, que doit-on donner à la canalisation de la religion et que doit-on donner au respect de la religion? Enfin, comment la France se situera-t-elle face à l'évolution de la représentation des droits de l'homme, à l'évolution de la conception des droits fondamentaux et notamment au problème de la discrimination indirecte et de l'accommodation raisonnable, ce qui consiste en une réflexion franco-canadienne très intéressante.

L'ÉCOLE ET LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE AU CANADA ET AU QUÉBEC

Micheline Milot
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

Dans cet article, j'examine le rapport entre l'école et les religions comme un révélateur des enjeux qui tenaillent les démocraties concernant la régulation de la diversité, notamment les dimensions juridiques et politiques ainsi que la conception de la citoyenneté qui déterminent son aménagement. J'aborde cette question sous le mode d'une problématique susceptible de définir certains axes d'un programme de recherche comparative entre le Canada et la France. Je porte une attention particulière à l'impact du juridique sur la gouvernance politique et la conception de la citoyenneté. Je brosserai d'abord brièvement un tableau de la situation canadienne, eu égard à l'encadrement juridique explicite relatif à la diversité religieuse. Je développerai ensuite quelques exemples susceptibles d'ouvrir une problématique comparative sous l'aspect de la gouvernance politique de la diversité religieuse, notamment en milieu scolaire.

Encadrement juridique canadien

Depuis la Confédération de 1867, l'éducation est sous juridiction provinciale. Toutefois, La *Charte canadienne des droits et libertés* est partie intégrante de la Constitution fédérale depuis 1982 et est normative pour l'ensemble de la fédération; ce qui signifie, entre autres choses, que toutes les lois adoptées par les législatures des provinces (tout comme celles du Parlement canadien) doivent être conformes à cette charte.

Contrairement au droit américain et français, le devoir de neutralité étatique n'est pas explicite dans la Constitution. On n'y fait référence ni à la séparation ni à la laïcité. Mais le devoir de neutralité est consacré, selon la tradition de la common law, par la jurisprudence depuis le 19e siècle, et est étroitement lié à deux droits fondamentaux : la liberté de conscience et de religion et l'égalité, ce que la Cour suprême du Canada a réaffirmé à maintes reprises.

Même si certaines provinces, lors de leur entrée dans la fédération canadienne, négocièrent l'obtention d'une garantie constitutionnelle afin de préserver une éducation confessionnelle dans leur système scolaire public pour les groupes minoritaires, la demande de révocation de ces garanties est venue des provinces elles-mêmes, devant la diversité religieuse croissante. C'est le cas notamment du Québec et de Terre-Neuve.

Les droits qui encadrent l'aménagement de la diversité afin d'éviter toute discrimination fondée sur la religion, dans les diverses institutions dont l'école, sont :

1. *La liberté de conscience et de religion* : Énoncée dans les chartes canadienne (1982) et québécoise (1975) qui a, pour la province de Québec, une valeur quasi constitutionnelle. Cette disposition exclut toute forme de pression, directe ou indirecte, à la « conformité » aux normes ou valeurs dominantes.

La jurisprudence (en particulier l'arrêt *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295) a défini que la liberté de conscience et de religion, au sens large, comporte l'absence de coercition et de contrainte et le droit de manifester ses croyances et pratiques, sous réserve des restrictions qui sont nécessaires pour préserver la sécurité, l'ordre, la santé ou les mœurs publiques ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui. La coercition comprend non seulement la contrainte flagrante exercée, par exemple, sous forme d'ordonnances d'agir ou de s'abstenir d'agir sous peine de sanction, mais également les formes indirectes de contrôle qui permettent de déterminer ou de restreindre les possibilités de manifester ses croyances.

2. *L'égalité* : C'est l'article 15 de la Charte canadienne (tout comme l'article 10 de la Charte québécoise) qui garantit le droit à l'égalité et établi une liste de motifs pour lesquels la discrimination est explicitement interdite : la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques. (La Charte québécoise ajoute à cette liste : la grossesse, l'état civil, la langue, les convictions politiques et l'orientation sexuelle).

Encore une fois, le célèbre arrêt *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295 explicitait que « protéger une religion sans accorder la même protection aux autres religions a pour effet de créer une inégalité destructrice de la liberté de religion dans la société » (Juge Dickson). En d'autres termes, l'inégalité qu'entraîne l'absence de neutralité équivaut à nier la liberté religieuse elle-même.

Ainsi, par exemple, le droit à l'égalité exige que le soutien soit le même pour toutes les religions. Là où des provinces subventionnent des écoles privées religieuses, par exemple, le droit à l'égalité impose qu'elles le fassent sans privilégier aucune religion.

3. *L'obligation d'accommodement raisonnable* : Lorsqu'une réglementation ou une loi justifiées prises par l'État, une institution ou une entreprise est indirectement discriminatoire pour une personne ou un groupe de personnes, la jurisprudence canadienne a établi clairement l'obligation de respecter le droit à l'accommodement.

Celui-ci peut consister à dispenser de la règle la personne qui est fait indirectement l'objet de discrimination ou encore à lui procurer un avantage pour compenser ou atténuer l'effet discriminatoire. Ce droit est notamment revendiqué en matière de tenue vestimentaire (port du foulard, du turban sikh, du kirpan) et de congés pour des motifs religieux en milieu de travail.

La gouvernance politique

Le type de gouvernance politique que peuvent exercer le Canada et la France concernant la religion à l'école est balisé, *in fine*, par la Constitution respective de ces pays, quoiqu'il en soit des régimes législatifs qui encadrent l'administration scolaire au plan local. Au Canada, ce qui guide l'État dans sa conception de l'aménagement de la diversité se reflète en bonne partie dans la *Charte canadienne des droits et libertés* laquelle, comme je l'ai déjà indiqué, fait partie intégrante de la Constitution. En France, la laïcité inscrite dans la Constitution de 1946, bien que non définie, représente l'idéal normatif de la citoyenneté dans une société plurielle; c'est dans le préambule de la Constitution française que se trouve la référence aux droits de l'homme.

Malgré la différence structurelle quant au statut accordé aux droits fondamentaux et au cadre dans lequel ceux-ci doivent être interprétés, on peut néanmoins avancer que les deux modes de gouvernance tendent idéalement à se conformer aux contraintes juridiques constitutionnelles dans l'esprit du droit international en matière de liberté et d'égalité des citoyens.

Il s'avère toutefois intéressant d'examiner les différences marquées entre les deux pays. On évitera ici d'opposer de manière simpliste un modèle « républicain » français à un modèle plus « communautarien » de type anglo-saxon, tant cette typification s'avère décevante et même dépassée quand on examine de près les débats sociaux et les politiques publiques concernant la diversité religieuse. Mais les différences sont manifestes tant au niveau du devoir que se reconnaît l'État dans la régulation de la diversité religieuse qu'au niveau des représentations sociales dominantes en ce qui a trait à l'acceptation de cette diversité, de son apport à l'idéal d'une citoyenneté communément partagée ou de son effet potentiellement dissolvant sur celle-ci.

J'illustrerai par quelques exemples, la problématique que soulève la diversité religieuse en cadre scolaire : l'enseignement sur les religions et le soutien à des écoles confessionnelles, le port de signes religieux par les enfants à l'école et les qualifications et les convictions du personnel enseignant.

Le statut de l'école et l'enseignement sur les religions

Les parents peuvent-ils réclamer dans le système scolaire un enseignement conforme à leurs convictions? Un enseignement des religions, avec ou sans visée confessante, est-il compatible avec la *Charte canadienne des droits et libertés* ou avec la laïcité?

En ce qui concerne l'orientation du projet éducatif des écoles et l'enseignement de la religion (toujours dans une optique de gouvernance de la diversité religieuse), le cas canadien présente un portrait plus asymétrique que le système français. On constate au Canada l'existence de quatre modèles principaux d'aménagement entre écoles et religions : un système entièrement laïcisé où toute référence confessionnelle est interdite pour ce qui est de l'école et de l'enseignement religieux (l'Île-du-Prince-Édouard, Nouveau-Brunswick et Colombie-Britannique); un second qui accorde le droit constitutionnel à un enseignement religieux non confessionnel (Terre-Neuve); un troisième où sont reconnus constitutionnellement des droits confessionnels proprement dits par une clause spéciale rédigée au moment de l'entrée dans la fédération, mais l'application de ces droits est laissée à la discrétion des conseils scolaires et se concrétisent surtout pour des écoles séparées (Ontario, Nouvelle-Écosse, Alberta, Saskatchewan et Manitoba); enfin, un système laïcisé mais qui déroge aux chartes de droits pour maintenir un enseignement confessionnel de deux traditions, catholique et protestante (Québec), dérogation qui fait l'objet d'une réévaluation présentement.

Les instruments internationaux (tel le Pacte international relatif aux droits civils et politiques des Nations Unies dont le Canada est signataire) édictent que les États sont tenus de *respecter le droit des parents d'assurer l'éducation morale et religieuse de leurs enfants conformément à leurs propres convictions* et reconnaissent le droit à l'enseignement privé, mais non pas le droit à des subventions. Au Canada, en règle générale, le soutien financier des gouvernements provinciaux aux écoles religieuses hors du système public est beaucoup moins généreux que ce qui est offert aux écoles libres en France.

Tant la jurisprudence ontarienne (à laquelle les autres provinces peuvent se référer) que la doctrine internationale jugent qu'un enseignement culturel de la religion ou de l'histoire de la religion ne porte pas atteinte à la liberté de conscience et de religion de ceux qui le reçoivent, pourvu qu'il soit fait de façon objective et neutre. L'éducation publique incluant l'enseignement d'une religion ou d'une conviction particulière est incompatible avec l'énoncé du Pacte international (paragraphe 4 de l'article 18) à moins qu'elle ne prévoie des exemptions ou des possibilités de choix non discriminatoires correspondant aux vœux des parents, ce qui est fort difficile à réaliser dans la pratique, à moins de se trouver en présence de plusieurs groupes de convictions quantitativement similaires. Pour cette raison, une dispense est considérée (Cour d'appel de l'Ontario) contraire à la liberté de conscience, car une telle dispense : 1) oblige l'enfant ou ses parents à manifester leurs croyances ou leur absence de croyance, ce que l'État ne peut imposer à personne; 2) a pour effet de marginaliser les enfants qui la demandent.

Qu'en est-il des contenus d'enseignement non directement religieux, mais qui comportent des modèles de comportements que certains citoyens réprouvent au nom de leurs convictions religieuses? Quelles exigences, eu égard à la formation du citoyen, peuvent raisonnablement être attendues dans la gouvernance de la diversité des conceptions morales et religieuses?

Dans l'affaire *Chamberlain c. Surrey School District No. 36*, en 2002, la Cour suprême du Canada (CSC) a jugé déraisonnable et illégale l'adoption par le Conseil scolaire d'une résolution par laquelle il refusait d'approuver trois manuels illustrant des familles homoparentales pour le motif que des parents réprouvent moralement ce choix de vie. À majorité, la CSC a jugé que le Conseil scolaire ne devait laisser aucun point de vue religieux ou moral lui dicter sa conduite et qu'il devait agir en conformité avec les principes du *School Act* de la Colombie-Britannique qui affirment le caractère laïque des écoles, laïcité qui reflète la diversité de la société canadienne et qui vise à favoriser un climat de tolérance et de respect (la laïcité est non seulement juridiquement reconnue mais explicitement associée à la diversité, à la tolérance et au respect). Les parents n'ont à renoncer ni à leurs convictions personnelles ni à leur opinion concernant le caractère indésirable du comportement d'autrui, mais ils doivent accepter qu'une grande variété de modèles familiaux soit abordés en classe pour favoriser la compréhension d'autrui et que les enseignants disposent des outils pédagogiques pour y parvenir.

Dans ce cas comme dans plusieurs autres, on constate que la laïcité est conçue de façon éminemment pragmatique comme un cadre devant favoriser la tolérance et le respect de la diversité, et ne provient pas d'un énoncé politique (même si la valeur positive accordée à la diversité est reconnue en tant que telle dans plusieurs énoncés politiques). Ce pragmatisme n'est pas que procédural, il s'inscrit dans une conception « pluraliste » très large en matière de liberté de conscience et de religion.

Le port de signes religieux et l'égalité de traitement des différents groupes de convictions

Les réactions autour du port du foulard à l'école en ont fait un indicateur emblématique du rapport entre liberté religieuse et conception de la citoyenneté. En filigrane de ces réactions, d'accueil ou d'interdiction, quelques questions fondamentales se posent et que l'on pourrait formuler comme suit : la définition implicite que l'appareil politique se donne du religieux est-elle calquée sur un référentiel chrétien? La diversité religieuse est-elle perçue comme une entrave à une citoyenneté conçue en termes d'autonomie de l'individu, d'égalité des genres et de capacité de distance critique par rapport aux ancrages communautaires? Autrement dit, les croyants dont les convictions qui déterminent leur conduite personnelle dans la vie publique ne correspondent pas à l'idéal démocratique libéral, peuvent-ils être de bons citoyens?

Alors qu'en France, c'est le politique qui statue sur l'adéquation du port du foulard avec la laïcité scolaire, au Canada, il suffit qu'une Commission des droits de la personne émette un avis en invoquant la liberté de conscience et de religion, le droit à l'égalité et l'obligation d'accommodement raisonnable, pour que le débat sur le port du foulard s'apaise.

La gouvernance politique française semble se reconnaître un devoir d'État de protéger les consciences face à l'influence de représentations jugées radicalement contradictoires avec la raison et l'autonomie : l'argument de la liberté de penser semble l'emporter sur celui de la liberté religieuse, du moins dans les énoncés politiques et les débats publics, comme l'illustre la Constitution, par une Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS – 7 février 2000), d'une liste de sectes potentiellement dangereuses pour ceux qui en font partie ou pour l'équilibre social.

Au Canada la publication d'une telle liste serait sans aucun doute jugée contraire à la Constitution. L'État serait blâmé d'abandonner sa position de neutralité s'il décrétait ainsi ce qui est religieusement correct ou conforme aux valeurs plus communément partagées, parce que cette distinction serait jugée porteuse de discrimination.

Les convictions religieuses d'un enseignant et sa compétence dans l'école publique

Au Canada, on distingue, en matière de discrimination, le contenu de la croyance versus le comportement public dans les relations avec autrui. Le contenu de croyances qui disqualifient celles d'autrui ou qui désapprouvent des comportements licites n'induit pas nécessairement un comportement discriminatoire à l'égard d'autrui. On ne peut donc, ni raisonnablement ni légalement, appréhender un comportement discriminatoire de la part d'une personne sur le seul fait qu'elle adhère à des croyances qui désapprouvent le comportement d'autrui. Autrement dit, la liberté de croyance est plus large que la liberté d'agir sur la foi d'une croyance. Sur ce point, la Cour suprême du Canada vient de se prononcer sur un cas intéressant (*Université Trinity Western c. British Columbia College of Teachers*, [2001] 1 R.C.S. 772).

L'Université Trinity Western (UTW) est un établissement privé situé en Colombie-Britannique et associé à l'*Evangelical Free Church of Canada*. L'UTW a établi un programme de formation des enseignants menant à un baccalauréat en enseignement après cinq années d'études, dont quatre à l'UTW et la cinquième sous l'égide de l'Université Simon Fraser. L'UTW a demandé au *British Columbia College of Teachers* (chargé de l'agrément des programmes de formation des maîtres) l'autorisation d'assumer l'entière responsabilité du programme de formation des enseignants afin d'assurer que tout ce programme reflète sa vision chrétienne du monde. Le *College of Teachers* a refusé d'approuver la demande parce qu'il craignait que les normes communautaires de l'UTW, applicables à tous les étudiants et à tous les membres du corps professoral et du personnel, soient discriminatoires envers les homosexuels. Cette crainte émanait plus précisément de la liste des « pratiques que la Bible condamne » qui comprenaient « les péchés sexuels, y compris [...] le comportement homosexuel ». Les membres de la communauté de l'UTW étaient tenus de signer un document dans lequel ils acceptaient de s'abstenir de se livrer à de telles activités.

Les juges ont statué qu'« on ne saurait raisonnablement conclure que les établissements privés sont protégés [et reconnus légitimes par la loi], tandis que leurs diplômés seraient de fait jugés indignes de participer pleinement à des activités publiques et d'assumer une citoyenneté participative. [...] De plus, rien dans les normes communautaires de l'UTW n'indique que les diplômés ne traiteront pas les personnes homosexuelles d'une manière équitable et respectueuse ». Autrement dit, cette perspective correspond à la présomption d'innocence en droit canadien. L'enseignant de l'UTW qui, dans le système scolaire public, afficherait un comportement discriminatoire pourra alors faire l'objet de procédures disciplinaires ou de poursuite judiciaire.

Une atteinte à la liberté de conscience et de religion doit s'apprécier au regard des « faits » qui prouvent cette atteinte. On ne peut présumer du « potentiel de dangerosité » pour les droits d'autrui ou l'ordre social à partir des doctrines religieuses, c'est-à-dire sur la base d'un lien hypothétique entre l'adhésion à un système de croyances et le handicap appréhendé pour l'exercice de la citoyenneté.

Plusieurs voies de réflexion s'ouvrent dans une perspective d'analyse comparative. Pour n'en nommer que quelques-unes :

On peut faire l'hypothèse que les différences entre le Canada et la France concernant la gouvernance de la diversité découlent non pas du droit constitutionnel, mais de la pratique sociale du droit d'une part, et de la place conférée au politique dans le débat public, place beaucoup plus importante en France qu'au Canada. La pratique sociale du droit et la place conférée au politique infléchissent de façon significative les conceptions sociales de ce qui est acceptable ou non en termes de marge accordée à l'expression de la diversité religieuse dans l'école et dans l'interprétation de ce qui constitue ou non une discrimination.

Comment la gouvernance politique peut-elle favoriser, dans un contexte de diversité religieuse, une conception participative de la citoyenneté et l'accomplissement d'un rôle social par des individus ayant des conceptions du monde qui rejettent, même partiellement, les valeurs à la base de l'idéal de citoyenneté libérale?

Plus spécifiquement en ce qui concerne ce creuset de l'intégration citoyenne qu'est l'institution scolaire, selon quelles modalités la tradition démocratique de chaque pays compose-t-elle avec la diversification des conceptions du sens?

Notes corollaires

Les exercices religieux – La législation québécoise est muette sur les exercices religieux. Encore une fois, c'est la jurisprudence ontarienne qui a établi que les exercices religieux à l'école publique constituent une atteinte à la liberté de religion, même malgré une dispense possible. En effet, en sollicitant la dispense, la personne s'oblige à exprimer ses croyances et se trouve, le cas échéant, marginalisée si elle ne désire pas participer aux exercices. C'est pourquoi les dispositions du règlement du Comité protestant qui prévoient précisément une dispense brimeraient la liberté de conscience et de religion de ceux qui la solliciteraient.

Les exigences confessionnelles de certains emplois – Seules les écoles confessionnelles privées peuvent s'autoriser de leur caractère religieux pour exiger des qualités religieuses de leurs employés ou de certains d'entre eux. Par contre, les écoles publiques ne peuvent se prévaloir de leur caractère laïc pour refuser à l'emploi un candidat dont la formation à l'enseignement aurait été assurée entièrement par une université privée confessionnelle, professant par exemple des valeurs chrétiennes traditionnelles selon lesquelles l'homosexualité est un péché (*UTW c. BCCT*).

L'enseignement religieux – La loi prévoit, rappelons-le brièvement, que les élèves ou les parents dont les enfants sont mineurs ont, dans toute école publique, le droit de choisir soit l'enseignement religieux catholique, soit l'enseignement religieux protestant, soit l'enseignement moral laïque que les écoles sont tenues d'offrir. En ce qui concerne l'enseignement des autres religions, la commission scolaire peut l'organiser à la demande d'un conseil d'établissement.

Du point de vue de l'égalité, ce régime est manifestement discriminatoire puisqu'il accorde aux catholiques, aux protestants et aux non religieux un avantage qu'il n'accorde pas aux autres. Au surplus, il est contraire à l'article 41 de la Charte québécoise qui reconnaît sans distinction aux parents le droit d'exiger à l'école publique un enseignement religieux conforme à leurs convictions. Au regard de l'article 10 de la Charte, la discrimination apparaît plus évidente encore. Dans l'hypothèse où l'objectif visé par le régime d'option serait neutre, comme de favoriser la formation morale des citoyens, cette discrimination ne pourrait se justifier davantage aux termes de l'article 1 de la Charte canadienne, car il n'y a pas de lien rationnel entre le fait de favoriser cette formation morale et celui de réserver l'enseignement religieux à deux religions.

Sous ce rapport, l'éclairage juridique fait défaut. En effet, compte tenu des clauses dérogatoires qui mettent les droits et privilèges des traditions catholiques et protestantes à l'abri des contestations judiciaires, personne n'a pu juridiquement vérifier, à ce jour, si l'enseignement confessionnel dans les écoles publiques au Québec porte ou non atteinte à la liberté de conscience et de religion des personnes qui ne sont pas de ces religions.

ÉCOLE ET DIVERSITÉ RELIGIEUSE EN FRANCE

Jean-Paul Willaime
Directeur d'études en histoire et sociologie des protestantismes
École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, Sorbonne
Directeur du *Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité*
(Unité Mixte de Recherches EPHE/CNRS)

Pour aborder le thème de l'école et de la diversité religieuse en France, il est tout autant nécessaire de parler des rapports entre l'unité politique et la diversité culturelle et religieuse de façon générale que d'examiner les façons de concevoir les missions de l'école dans ce domaine. Le premier fait frappant est que le débat public sur ce sujet en France est extrêmement dramatisé et idéologisé. En voici deux exemples : 1) Ces dernières années, il y a eu beaucoup de discussions à propos de la question du foulard musulman à l'école. Le fait que certains aient parlé à ce sujet d'un « Munich de l'école républicaine » est significatif de la vivacité du débat; 2) lorsque Lionel Jospin, premier ministre, a élaboré un statut de projet sur la Corse prévoyant l'enseignement de la langue corse à l'école publique, on l'a accusé d'être un « fossoyeur de la République », expression qui, elle aussi, révèle le caractère polémique du débat. De telles réactions montrent combien le débat sur cette question est très passionnel en France. Elles manifestent, par leur vivacité, que l'on touche à une certaine idée que la France se fait d'elle-même. L'analyse que nous devons faire doit s'employer à bien montrer les différences qui existent entre une certaine rhétorique sur le modèle français de citoyenneté d'une part et les pratiques et les évolutions qui s'effectuent malgré tout d'autre part. Il y a des évolutions même s'il y a de réels blocages.

Nous aborderons successivement trois points essentiels. Il sera premièrement question de l'unité politique et de la diversité culturelle et religieuse, deuxièmement de la guerre des deux France catholique et laïque autour de l'école publique conçue comme institution politique de l'intégration nationale et enfin, dans une troisième partie, de la diversité culturelle et religieuse à l'école.

UNITÉ POLITIQUE ET DIVERSITÉ CULTURELLE ET RELIGIEUSE

Le lien entre unité politique et diversité culturelle et religieuse, c'est-à-dire la question de l'intégration des différences culturelles et religieuses dans la collectivité politique que forme la République française, constitue un important défi pour une France marquée par l'héritage d'un État centralisateur et homogénéisateur, un héritage qui ne la prédisposait pas favorablement à une telle perspective. Porteuse d'une conception selon laquelle la légitimité du lien social repose d'abord sur le lien politique, la France a du mal à intégrer le fait que l'espace public puisse être aussi le lieu d'expression de diverses identités culturelles et religieuses. En France, l'unité politique s'est plutôt bâtie contre les pluralités de la société civile que par l'aménagement de ces pluralités. C'est particulièrement clair dans le domaine linguistique où l'unité s'est faite selon le modèle de l'assimilation et non selon l'aménagement de la diversité linguistique. On peut dire que la France ne réserve pas au particularisme religieux, un traitement très différent de celui appliqué aux particularismes linguistiques ou régionaux. Il n'est pas étonnant de constater les difficultés spécifiques que rencontrent la République française et ses traditions centralisatrices et homogénéisatrices pour gérer non seulement des questions relatives à l'expression de signes d'appartenance religieuse à l'école

(comme l'affaire du foulard islamique), mais aussi des problèmes comme celui de la Corse ou des écoles en langues bretonne. Ce modèle politique assimilationniste a été d'autant plus fort, qu'il a également été conçu comme un programme de régénération de l'homme et comme un passage obligé pour l'entrée en modernité, l'État étant conçu comme le grand vecteur de l'émancipation. Au nom même de l'égalité de tous les individus devant la loi, c'est-à-dire au nom du principe de non-discrimination et de l'universalisme pour l'individu citoyen, la notion de minorité comme groupe est ignorée du droit français. En voici trois exemples :

1) La doctrine officielle française nie l'existence de minorité ethnique ou linguistique sur le territoire de la République. Ainsi, la loi du 25 juin 1980, autorisant l'adhésion de la République française au Pacte international relatif aux droits civils et politiques des Nations Unies, a introduit une réserve qui précise qu'il n'existe pas en France de minorités ethniques, religieuses ou linguistiques. Puisqu'il n'existe pas de telles minorités, l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques des Nations Unies, qui garantit des droits collectifs aux personnes appartenant à ces minorités, n'a pas lieu de s'appliquer en ce qui concerne la République française.

2) Le Conseil constitutionnel, dans sa décision du 9 mai 1991 relative aux statuts de la Corse, a estimé que la mention faite par le législateur du « peuple corse composante du peuple français » était contraire à la Constitution au motif que celle-ci ne connaît que le peuple français composé de tous les citoyens français sans distinction d'origine, de race ou de religion.

3) En juin 1999, le Conseil constitutionnel a déclaré contraire à la Constitution française la *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires* signée par la France, le 7 mai de cette même année. Cette dernière était contraire à la Constitution française, parce qu'elle conférait des droits spécifiques à des groupes de locuteurs de langues régionales minoritaires à l'intérieur de territoires dans lesquels ces langues sont pratiquées. Aussi, elle portait atteinte au principe constitutionnel d'indivisibilité de la République, d'égalité devant la loi et d'unicité du peuple français.

On voit ainsi se manifester une attitude réservée par rapport à la prise en compte des différences culturelles, notamment d'ordre linguistique. Il est intéressant d'observer l'attitude paradoxale de la France qui défend la spécificité culturelle et linguistique sur la scène internationale, tandis que sur son territoire national, elle n'admet qu'avec réticence l'expression publique des identités culturelles et linguistiques. Ainsi, le président Jacques Chirac a magnifié, devant le Comité de vigilance pour la diversité culturelle réunie à Paris en février 2003, la diversité culturelle qui appartient au patrimoine commun de l'humanité, le fait qu'il n'y ait pas une langue mais plutôt des langues et le fait que l'universalité de l'homme seul s'incarne dans le particulier. On ne peut pas dire que cette perspective soit très en vogue en politique intérieure lorsqu'il s'agit de la diversité culturelle au sein de l'hexagone. Autrement dit, la France est assimilationniste à l'intérieur et plus différentialiste à l'extérieur.

La guerre des deux France catholique et laïque et l'école publique considérée comme institution politique de l'intégration nationale

Dans la façon dont s'est constituée en France la souveraineté politique, il faut rappeler qu'il y a eu une lutte frontale avec l'Église catholique, une institution religieuse dominante qui fut perçue comme une menace potentielle ou réelle pour l'exercice de la souveraineté politique de l'État. Je soutiens que, s'il y a une certaine singularité franco-française en matière de relation Église/État, c'est parce que ces relations ont été surdéterminées par quatre éléments.

Premièrement, il y a un caractère plus conflictuel en France que dans d'autres pays lorsqu'il est question de la confrontation Église/État depuis la Révolution française et la constitution civile du clergé. Durant les 19e et 20e siècles, la question de la place et du rôle de la religion dans la collectivité nationale a été centrale et a généré des clivages profonds et durables. Le degré d'intégration religieuse et de pratique culturelle dans l'Église catholique étant encore la variable la plus explicative du comportement politique et de la répartition sur l'échelle gauche/droite. Deuxièmement, le caractère fortement idéologisé du problème, plus important en France que dans la plupart des autres pays et en particulier ceux d'Europe, relatif aux conceptions philosophiques et politiques qui critiquent la religion concernant le poids de la libre pensée des relationnistes du marxisme et des franc-maçonneries. Troisièmement, l'affirmation marquée de la suprématie de l'État et de son magistère sur la société civile font de la France, un État de tradition émancipateur et éclairé d'une part et centralisateur et homogénéisateur d'autre part. Quatrièmement, la forte réticence à l'expression publique des appartenances religieuses et donc, la privatisation du religieux sont plus accentuée en France que dans d'autres pays.

On peut comprendre qu'à partir d'une telle configuration, la rivalité entre l'État et l'Église se soit particulièrement focalisée sur le terrain scolaire, comme symbole du pouvoir sur les esprits. Je voudrais citer Charles Renouvier, philosophe kantien et grand inspirateur du parti républicain, qui dans les années 1870, disait ceci : « l'État est le foyer de l'unité morale de la collectivité. Il a charge d'âmes aussi bien que les églises, mais à un titre plus universel ». On a là, en condensé, toute une philosophie politique et la façon dont elle a noué des liens forcément concurrentiels et difficiles avec la religion dominante en France.

La rivalité entre l'État et l'Église s'est particulièrement nouée sur le terrain scolaire. C'est le fameux thème de la guerre des deux France. Cette guerre, qui s'est particulièrement manifesté dans le domaine de l'école, une école dont les historiens de la révolution et en particulier une historienne comme Mona Ozouf, rappelle qu'elle « se confond avec la révolution elle-même, on la charge de prévenir la dissolution et d'apaiser le tourment d'une société composée d'individus libres et égaux. On lui confie la mission d'imaginer un système de croyance capable de faire vivre et tenir ensemble ces individus, désormais indépendants, en lui donnant si possible une séduction et une force comparable à celle de la religion dont on vient de secouer le joug, de forger une conscience commune patriotique et morale », comme l'entreprise dans laquelle les révolutionnaires se sont engagés délibérément, d'où le fort investissement étatique sur l'école à titre d'institution politique d'intégration nationale. Lorsque survinrent les lois de laïcisation scolaire des années 1880, on remplaça l'instruction morale et religieuse par une instruction morale et civique. Cette importance accordée à l'école s'est également manifestée à travers des tentatives d'accaparement étatique de l'éducation scolaire. Il s'agit du fameux problème des rapports entre école publique et école privée (essentiellement, les écoles catholiques). La reconnaissance de la participation des écoles catholiques au service

public de l'éducation nationale a eu beaucoup de mal à être acceptée, même si elle a fini par l'être. Le slogan ayant longtemps prévalu étant : « à l'école publique, argent public, à l'école privée, argent privé », signifie que ces écoles avaient des statuts différents. La question était de savoir si ces deux écoles pouvaient fournir le même niveau d'instruction.

La *Loi Debré* de 1959 a suscité beaucoup de réactions et de critiques, mais elle a tout de même permis de pacifier le conflit scolaire. Néanmoins, ce conflit a rebondi dans les années 1984, avec le projet du ministre de l'Éducation nationale de l'époque qui prévoyait un grand service public unifié et laïc de l'éducation nationale. Ce projet a suscité une mobilisation sociale soit, une grande manifestation à Versailles comptant des milliers de Français dont des évêques en tête. Cette manifestation a fait tomber un gouvernement et finalement, ce projet a été retiré. On peut dire que le pluralisme scolaire est d'ailleurs maintenant protégé par l'article 9 de la *Convention européenne des Droits de l'Homme* et par l'article 2 du Protocole additionnel qui indique que : « l'État dans l'exercice des fonctions qu'il assume dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques. » De ce fait, il y a eu institutionnalisation de la diversité des établissements scolaires. Cependant, il est important de noter que du côté de certains représentants syndicaux enseignants et de certains idéologues de la laïcité, comme le philosophe Péna-Ruiz, cet état de fait n'est pas véritablement accepté et intégré, car certains souhaitent remettre en cause les équilibres atteints.

La diversité culturelle et religieuse à l'école

L'universalisme citoyen, tel qu'il a été conçu sur le terrain de l'école à partir d'un arrachement aux cultures particulières, a eu tendance à faire de l'école un véritable sanctuaire de l'universel à l'abri des particularités. Or, cette représentation de l'école comme sanctuaire de l'universel a été, ces dernières décennies, fortement interrogée dans plusieurs directions. Ainsi, s'agissant des identités sociales et économiques, il y eut un fort impact des analyses de Pierre Bourdieu indiquant que l'école reproduisait, et même accentuait, les inégalités sociales plutôt qu'elle ne les résolvait. Aujourd'hui, certains en viennent même à réinterroger la mixité filles/garçons à l'école publique, constatant qu'il y a des trajectoires et des réussites scolaires différenciées entre les filles et les garçons. Les rapports entre l'école et la diversité se posent également pour les langues et les cultures régionales, ainsi que pour les religions. Néanmoins, les choses bougent, particulièrement sur le plan de l'accueil de la diversité religieuse. Il faut rappeler que, grâce à une loi de 1989 sur l'éducation, il est explicitement précisé que les élèves doivent pouvoir manifester librement leurs convictions spirituelles à l'intérieur des établissements scolaires. Ainsi, la laïcité de l'école est d'abord celle des professeurs et des programmes d'enseignement et elle n'interdit pas l'accueil des élèves avec leurs particularités.

Chaque année, le *Bulletin Officiel de l'Éducation Nationale* reconnaît une liste de fêtes religieuses en plus des fêtes chrétiennes inscrites au calendrier des jours fériés officiels : il s'agit des fêtes concernant les Arméniens, les Bouddhistes, les Juifs, les Musulmans et les Orthodoxes. Cette reconnaissance permet aux intéressés de ne pas assister aux cours ce jour là. Par conséquent, même en régime de laïcité, il prévaut en réalité un régime implicite de cultes reconnus à travers les fêtes religieuses autorisant à s'absenter de l'école. Il est difficile d'échapper à la nécessité de reconnaître certains cultes, ce qui signifie aussi, de ne pas en prendre d'autres en compte. Comme le remarque mon collègue Philippe Portier à propos de l'avis du Conseil d'État sur le foulard islamique, on reconnaît aux élèves le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances à l'intérieur de l'école, à condition que cela se fasse sans prosélytisme ou ostentation. Cependant, tout le problème réside dans l'interprétation du caractère ostentatoire ou non d'un signe religieux, reste qu'il est important de voir que cette possibilité est reconnue. En 2004, une loi a été votée interdisant à l'école « le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse ». La question de savoir à partir de quand on peut considérer qu'un signe religieux est ostensible est sujette à diverses interprétations.

Un autre élément consiste en l'importante initiative sur la prise en compte insuffisante des dimensions religieuses dans les programmes scolaires faites, notamment à la suite du constat de l'inculture religieuse croissante des élèves depuis un rapport du recteur Philippe Joutard (1989). Ainsi, cette initiative a encouragé les autorités publiques à la prise en compte du fait religieux dans l'enseignement scolaire (rapport de Régis Debray en 2002).

Pour terminer, je dirais qu'il faut bien voir que par les questions de prise en compte, même limitée, de la diversité culturelle et religieuse par l'État, notamment sur le terrain de l'école, une certaine figure du gouvernement et de l'État est remise en cause par les évolutions. On parle beaucoup de réforme de l'État et de réaménagement de l'action publique dans cette configuration. Une autre remarque que je voudrais formuler s'appuie sur les travaux de Ross Poole qui insiste sur les liens entre l'affirmation politique et les dimensions culturelles de cette affirmation. Poole insiste beaucoup sur le fait que la démocratisation, dans bien des pays, a été associée à l'affirmation de l'État-nation. Ainsi, y-a-t-il un lien fort entre l'affirmation de la république des citoyens et le nationalisme français? Cette promotion de l'arrachement du citoyen par rapport aux cultures particulières se fit d'autant mieux que la mobilisation nationale était forte. La République fut d'autant plus assimilatrice, qu'elle fut porteuse d'une culture nationale intégratrice et mobilisatrice avec certaines formes de nationalisme culturel et politique qui ont très bien fonctionné à travers les grandes instances de socialisation dont l'armée, l'école et aussi, l'Église catholique avec le fort poids du catholicisme en France.

Si aujourd'hui la France a du mal à reconnaître le fait que c'est à travers les cultures particulières que les individus apprennent à être citoyens, c'est parce que le lien politique fut conçu contre l'insertion des individus dans des milieux sociaux particuliers, cette insertion étant perçue comme contraignante et attentatoire aux libertés individuelles. Actuellement, la situation est pourtant tout à fait différente; l'exercice de la souveraineté politique est confronté à des individus qui sont réellement émancipés. Cette tradition de l'État centralisateur, homogénéisateur et voulant émanciper les individus de leur milieu se heurte à une toute autre situation socioculturelle où des individus redécouvrent que c'est à partir de l'insertion dans une culture particulière qu'ils acceptent la citoyenneté.